José Carlos Bermejo Barrera

Los límites del lenguaje

Proposiciones y categorías

José Carlos Bermejo Barrera

Los límites del lenguaje

Proposiciones y categorías

Akal / Hipecu / 77

José Carlos Bermejo Barrera

Los límites del lenguaje

Proposiciones y categorías

akal

ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

Desde hace unas décadas la filosofía vive hechizada bajo el encanto del giro lingüístico, que a la vez fue fruto de su propia evolución interna y fiel reflejo de la tendencia al verbalismo, que siempre ha sido uno de sus pecados capitales. En este ensayo se ofrece una nueva propuesta de la teoría de las proposiciones y de la teoría de las categorías, partiendo de dos ideas básicas. La primera de ellas es que toda proposición, sea del tipo que sea, se estructura en cuatro componentes: referencia, sentido, coloración y expresión. Partiendo de ello puede explicarse el funcionamiento del lenguaje de un modo mucho más sencillo del habitual, pero dando cuenta de todos sus posibles usos. Esta idea es indisociable de una nueva formulación de las categorías, partiendo de sus definiciones aristotélica y kantiana –es decir, como bases de todo lo que se puede decir y de todo lo que se puede pensar– a las que se estructura de un modo nuevo en los sistemas de categorías de la cantidad, de la ética, de la acción y de la expresión.

El libro, siguiendo la tradición filosófica del análisis de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, integra no solo las perspectivas lingüística y epistemológica, sino que también trata de incluir los resultados de la neurología, la psiquiatría y las ciencias sociales como instrumentos esenciales para la comprensión del pensamiento, el lenguaje y la conducta humanas.

José Carlos Bermejo Barrera, catedrático de la Universidad de Santiago, es autor de numerosos libros en los campos de la historia de las religiones, la filosofía y la teoría de la historia. Entre ellos destacan Fundamentación lógica de la Historia (Akal, 1991), Entre historia y filosofía (Akal, 1994), Ciencia, ideología y mercado (Akal, 2006), Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras (Akal, 2007), La fragilidad de los sabios y el fin del pensamiento (Akal, 2009) y The Limits of Knowledge and the Limits of Science (2010).

Diseño de portada

RAG

Director de los complementa

José Carlos Bermejo Barrera

Maqueta de portada

Sergio Ramírez

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© José Carlos Bermejo Barrera, 2011

© Ediciones Akal, S. A., 2011

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4985-2

«Ich verstand die Stille des Aethers

Der Menschen Worte verstand ich nie»

Friedrich Hölderlin, Da ich ein Knabe war, 1797.

«In des Herzens heilig stille Räume

Muss du fliehen aus des Leben Drang

Freiheit ist nur in der Reich der Träume

Und das Schöne blüht nur in Gesang»

Friedrich Schiller, Der Antritt des neuen Jahrhunderts, Werke (HA) XIX, 3.

Introducción

Es evidente que la mayor parte del conocimiento humano tiene que ser expresado verbalmente. Sin embargo existe también una parte muy importante de él que se sitúa más allá de los límites del lenguaje. Este hecho tiende a ser dejado de lado por parte de los filósofos y los científicos que cultivan los diferentes tipos de saberes, debido fundamentalmente a que ellos viven en un mundo predominantemente verbal, en el cual se considera que todo lo que puede conocerse tiene necesariamente que comunicarse verbalmente. No es ajeno a ello el hecho de que el propio prestigio de filósofos, científicos y cultivadores de las viejas humanidades depende de los logros verbales que han de hacer para producir sus obras.

En realidad la situación es mucho más compleja, puesto que, como veremos a continuación, todos los intentos de desarrollar teorías acerca de las proposiciones científicas (matemáticas, lógicas), o de aquel otro tipo de proposiciones que pretenden dar descripciones fieles de la realidad, han desembocado en el fracaso y caído en sus propias contradicciones. Por ello intentaremos poner de manifiesto a continuación que todo lenguaje, sea formal o no, en el que se pueda generar un número determinado de proposiciones, se basa en el manejo de unos sistemas de categorías sin los cuales no sería posible construir dichas proposiciones.

El estudio de las categorías al que nos referimos podría ser interpretado como una defensa parcial de la analítica transcendental, tal como la definió Immanuel Kant en su Kritik der reinen Vernunft. En ella, partiendo de la tabla de los diferentes tipos de juicios elaborada por Aristóteles, una tabla que podría considerarse como un exhaustivo sistema que permitiría explicar todos los tipos de proposiciones posibles, Kant intentó diseñar un esbozo de la estructura interna del pensamiento, pasando de un punto de vista lógico o lingüístico a otro gnoseológico o epistemológico. De modo que se pasaría del ámbito de lo que se puede decir a aquel otro que traza el mapa de lo que se puede pensar.

Decimos que solo puede interpretarse como una defensa parcial porque no se trata ahora de reivindicar la validez, ni de hacer un balance de toda la evolución y el sistema del pensamiento de Inmanuel Kant. Frente a su armoniosa

arquitectónica de la Razón, propondremos otro modelo basado más en lo discontinuo que en lo continuo. Un modelo en el que la soberanía de los juicios o las proposiciones que se estructuran en torno a las ideas de verdad y falsedad, que son las que han sido entronizadas por la ciencias, den paso a una realidad más compleja, en la que el lenguaje acabe por marcar no solo los límites del mundo, sino también del propio hablante.

Si hemos escogido este autor es, entre otras razones, porque intentaremos aplicar nuestra teoría a cuatro campos: el de la matemática y el de la ética (estudiados por él), y que tienen en común estar formados por sistemas de proposiciones que se pueden encadenar entre sí, de modo tal que unas se pueden deducir a partir de otras; y el de la expresión y la acción, no estudiados por Kant directamente, pero sí de un modo indirecto.

Creemos que en todos los casos se puede afirmar que toda proposición posee un contenido y una forma. La forma de una proposición depende del sistema de las categorías que permiten su enunciación y no hace referencia a ningún contenido. El contenido de una proposición se caracteriza por tener referencia a algo. La referencia de una proposición está determinada por dos tipos de factores: ontológicos y formales.

Los factores ontológicos son los que dan contenido a una proposición y dependen básicamente del tipo de objetos reales a los que se refieren, entendiendo que no puede ser definido como real solo aquello que se encuadra en el mundo físico, sino todo aquello que puede ser enunciado como una realidad pensable a nivel colectivo.

Los factores formales –tal como se definen en la terminología que estamos utilizando– son aquellos que pueden hacer concebible una proposición y dotarla consecuentemente de un determinado contenido. Esos factores, a los que denominaremos categorías en los cuatro ejemplos que intentaremos desarrollar, son previos a la enunciación de una proposición. No previos en sentido cronológico, ya que son simultáneos a ella, ni en sentido ontológico –ya que no poseen la propiedad de la referencia–, sino en sentido estructural, es decir, marcan el ámbito en el que un tipo de proposiciones son posibles. Utilizando el lenguaje kantiano: son condiciones de posibilidad de un determinado tipo de proposiciones.

Las categorías, según han sido definidas en estos cuatro casos, no son

irracionales ni intuitivas. Se puede pensar sin ser consciente de ellas, pero no sin ellas. No obstante, ser consciente de las mismas –de las que tampoco se podrá decir que tengan existencia, ya que la existencia solo es una propiedad de los objetos cognoscibles– permite evitar el desarrollo de esfuerzos inútiles, como ha sido, en gran parte, en el terreno de las matemáticas intentar deducir todas las ramas de estas a partir de la lógica o la aritmética, o en el terreno de la ética el establecimiento de teorías éticas unilaterales que pretenden dar cuenta de todas las conductas humanas posibles.

Ser consciente de la existencia de esas mismas categorías, además de ahorrar el esfuerzo que supone desarrollar teorías globales que intenten dar cuenta de complejos sistemas de hechos o de teorías, permite además evitar las complicaciones metafísicas que puede suponer el estudio de temas como la existencia o no existencia de los números, de un legislador universal, o Dios, o del sentido de la vida humana, un tema omnipresente –quiérase o no– en la reflexión ética.

Comenzaremos con nuestro primer ejemplo: la teoría de los números, en la que destacaremos el valor y las limitaciones de dos de los intentos más importantes desarrollados hasta ahora en este campo.

Los números y sus categorías

En este apartado partiremos de algunas de las ideas básicas desarrolladas por Lakoff y Johnson (Lakoff y Johnson, 2000) en su libro Where the mathematics came from. Para estos autores el pensamiento matemático se basa en una serie de nociones que estarían enraizadas en nuestros mecanismos cerebrales, hallándose su base última en nuestro sistema sensoriomotriz. Sin embargo en su obra no se incluye la teoría de la relación entre proposiciones y categorías, tal como intentamos desarrollar a continuación. En esta teoría de los números:

1. Se llama teoría de los números a un conjunto de proposiciones, o axiomas, que puedan dar una definición exhaustiva de las propiedades de los mismos.

2. Hasta ahora todas las teorías de los números se han construido centrándose en el problema de la sucesión, e intentando explicar el sistema de los números a partir del 0 y el 1.

3. Estas teorías no son adecuadas, porque confunden lo definido con la definición, al aceptar la íntima conexión existente entre la idea de número y la de sucesión.

4. Eso es así en el caso de los axiomas de Peano:

a. el cero es un número;

b. el sucesor de cualquier número dado es un número;

c. no hay dos números que tengan el mismo sucesor;

d. el cero no es el sucesor de ningún número;

e. cualquier propiedad que pertenezca a 0 y también al sucesor de cualquier número que posea tal propiedad pertenece a todos los números.

5. Y también es así en la teoría de Frege y Russell, según la cual:

a. 0 es el número de las clases que no tienen ningún miembro;

b. 1 es el número de las clases que tienen un solo miembro;

c. 2 de las clases que tienen dos miembros, y así sucesivamente.

6. En estos dos casos se asume, sin definirla, la noción de número y se parte de la idea de sucesión (Peano), o de sucesión en la extensión (Frege y Rusell), lo que sería equivalente, ya que cada clase contiene a la anterior.

7. La teoría categorial de los números, por el contrario, parte de los axiomas siguientes:

a. todos los números forman un sistema;

b. el sistema de los números se expresa necesariamente mediante proposiciones;

c. toda proposición acerca de los números posee una forma y un contenido, esto es, una sintaxis y una semántica;

d. la definición del sistema de los números se refiere a la forma de las proposiciones que se refieren a los números, pero no a los números en sí mismos;

e. como esa definición se refiere a la forma de unas proposiciones, no tiene sentido plantearse el problema de la existencia o la idealidad de los números;

f. todas las proposiciones que expresan un número se construyen a partir de tres categorías: unidad, pluralidad y totalidad;

g. esas categorías no se pueden definir aisladamente, puesto que forman un

sistema. (La filosofía de la matemática ha centrado sus preocupaciones únicamente en definir la pluralidad, por considerarla como más problemática. Sin embargo la pluralidad no es más que un correlato de la unidad y la totalidad, y no puede pensarse el número al margen de ellas, por lo que todo intento de definirla es una tautología.)

8. Consecuentemente podremos definir el sistema de todos los números mediante los siguientes axiomas:

a. se llama número 0 a aquel que posee unidad y totalidad, pero que carece de pluralidad;

b. se llama número 1 a aquel que está dotado de unidad y totalidad, pero en el que la unidad y la pluralidad coinciden;

c. todo número diferente al 0, al 1 y al infinito puede definirse como una unidad y una totalidad dotada de pluralidad;

d. dos números que cumplan la condición de ser diferentes al 0, al 1 y al infinito se diferencian únicamente por su pluralidad;

e. la diferencia entre dos números diferentes al 0, al 1 y al infinito en su pluralidad no es una diferencia explicable por la idea de sucesión o extensión, sino por una relación diferente con las categorías de unidad y totalidad;

f. un número es igual a sí mismo debido a la relación que en él existe entre su unidad, su totalidad y su pluralidad;

g. se llama infinito a un número que posee unidad y totalidad, pero en el que la totalidad y la pluralidad coinciden.

9. La teoría sistémica de números es una teoría acerca de la forma de las proposiciones que expresan los números.

10. La teoría sistémica de los números, y todas las teorías existentes de los números, no son teorías matemáticas, sino teorías metamatemáticas.

11. El contenido de las proposiciones que se refieren a los números no se puede deducir en su totalidad de la forma de esas mismas proposiciones, por lo que no es asumible, tal como sostenía G. Frege (Frege, 1959 [1884]), cuestionando a Kant, que las proposiciones de la aritmética sean sintéticas y a priori.

12. Las proposiciones de la aritmética, y de la matemática en general, poseen una forma y un contenido. El contenido de las proposiciones de la matemática debe ser comprendido como una semántica, estructurada en diferentes campos.

13. Los campos semánticos de las matemáticas no se suceden en una relación de inclusión, sino de intersección.

Del mismo modo que en el caso de los números, podríamos aplicar esta teoría en el terreno de la ética.

Proposiciones y categorías en la ética

Desde los orígenes de la reflexión ética en el mundo occidental, los filósofos han intentado desarrollar sistemas omniabarcantes que permitan explicar todos y cada uno de los aspectos de la conducta humana a partir de un reducido número de principios, tal como ocurría en el mundo griego en el campo de la geometría (Vegetti, 1989).

No se trata, evidentemente, de intentar desarrollar a continuación ni siquiera un esbozo de la historia de la ética. Sin embargo, partiendo de ella (Camps, 1988-1989; McIntyre, 1976) creo que sí podemos afirmar que los diferentes tipos de teorías no analíticas de la ética se han basado en tres tipos de principios que han sido considerados contradictorios entre sí: el deber, el placer y la colectividad. Tres principios que estarían en relación con dos nociones básicas sobre las que se construyen las proposiciones de la ética las nociones del bien y del mal sin las cuales no es posible enunciar las proposiciones morales, del mismo modo que no es posible enunciar las demás proposiciones sin las nociones de verdad y falsedad.

Las teorías éticas basadas en la noción de deber pueden ser religiosas o laicas, según sus presuposiciones metafísicas (Murdoch, 1992), y según se afirme en ellas, o no, la existencia de legisladores no humanos: Marduk en Mesopotamia, Zeus en Grecia, Yahvé en el judaísmo, Dios en el cristianismo, etc., pero todas ellas tienen en común privilegiar la noción de deber u obligación, además de propugnar la necesidad de someter a cada individuo a la voluntad de un mandato que tendría como fin subordinar su interés, o su placer particular, al interés o al bien de una comunidad, ya sea meramente terrena o concebida como ultramundana en las éticas de tipo religioso.

Las teorías éticas basadas en el placer intentan no utilizar la noción de deber y de sumisión a una voluntad ajena al individuo, pero no pueden ignorar la noción de bien y mal, a pesar de que intentan hacerlo, estableciendo la equivalencia entre bien y utilidad o bien y placer (Edwards, 1979).

No pueden dejar a un lado las nociones de bien y mal, en tanto que necesitan establecer el equilibrio entre placer o utilidad personal y placer o utilidad

colectivos, siendo solo buenos aquellos placeres individuales que pueden ser compatibles con los placeres colectivos, e incluso incrementarlos, debiendo consecuentemente ser excluidos todos los demás. Una exclusión en la que sería igualmente necesaria la utilización de alguna medida de tipo coercitivo, con el fin de adecuar la conducta y el interés de algunos individuos al interés de la colectividad.

De este modo las éticas de tipo hedonista y utilitarista, a pesar de que intentan construirse a partir de las nociones de placer y utilidad y partir del individuo, más que de la colectividad, siguen utilizando las nociones de colectividad, coerción y deber, aunque estructuradas de un modo diferente a aquel en que lo hacen las éticas religiosas o laicas, basadas en la noción de deber.

Por último, si tomamos un tercer tipo de éticas basadas en la noción de colectividad como instrumento explicativo privilegiado, tal como fueron la ética hegeliana (Walsh, 1976), o las éticas de orientación más sociológica o histórica, como las de Herbert Spencer (Spencer, 1978 [1897]), John Dewey (Dewey, 1936) o Eduard Westermack (Westermack, 1906), y de la cuales derivarían intentos más recientes de reflexión ética (como la sociobiología o todos los intentos de explicar la conducta humana a partir de la neurología o la bioquímica), veremos que, a pesar de que muchas veces algunos de sus autores pueden caer en la falacia naturalista (lo que los excluiría de la reflexión ética), sin embargo en sus obras hay apreciables investigaciones empíricas que intentar explicar cómo la conducta de los seres humanos podría ser entendida como un complejo mecanismo homeostático en el que se intentaría lograr el equilibrio de cada colectividad humana en sí misma –en su interior– y en sus relaciones con otras colectividades humanas o con el medio físico y ecológico.

Aun así, estos autores, que privilegian la noción de colectividad, siguen pensando en los mismos términos que otros filósofos de la ética, ya que lo que ellos llaman conductas adaptativas es asimilable a lo que serían conductas aceptables, correctas o buenas, porque generan más beneficios (o lo que es lo mismo, más placer) que pueden y deben ser exigibles mediante la persuasión y, si es necesario, también mediante la coerción. Una coerción que perseguiría el mismo fin: el bien común, que ecológicamente entendido se definiría como el equilibrio con el medio (Ponting, 1992; Diamond, 2006).

Tras estas breves apreciaciones podríamos pasar a definir las categorías de la ética. Unas categorías que hacen posible la enunciación de las proposiciones de

la moral.

Se llama ética a una teoría o a un conjunto de teorías que intentar explicar el comportamiento humano sometido a reglas, es decir, el comportamiento moral. El comportamiento moral es un comportamiento físico o biológico, ya que los seres humanos vivimos en un mundo físico, y abarca diferentes tipos de actos que pueden ser clasificados y enunciados en sistemas de proposiciones más o menos formales, siendo esas proposiciones morales o legales. Las proposiciones morales y legales tienen en común su carácter normativo y vinculante, y en algunos casos ambas pueden superponerse, e interferir con diversos tipos de preceptos ni legales ni morales, pero sí normativos en el caso de las diferentes religiones.

Esos preceptos religiosos que no son ni legales ni morales suelen ser básicamente de tipo ritual o simbólico, y a veces es muy difícil distinguir estos tres campos, sobre todo cuando existen comunidades religiosas o iglesias con sistemas rituales y legales establecidos y codificados por expertos, como los rabinos judíos, los ulemas musulmanes o los teólogos católicos.

Aun así y a pesar de que esos tres sistemas pueden interferir entre sí en sus proposiciones, siempre se utilizarán las seis categorías sobre las que se construyen las proposiciones morales. No obstante, en aras de la simplicidad, dejaremos de lado nociones religiosas, como puro/impuro o sagrado/profano, para quedarnos únicamente con lo que es común a todas las proposiciones de la ética y la moral.

Los filósofos analíticos han señalado, con razón, que existe un tipo especial de proposiciones que son las de la ética (Broad, 1930; Moore, 1959). Que la ética se construya sobre un determinado tipo de proposiciones, diferentes de las proposiciones de las ciencias y a las que no se puede aplicar las nociones de verdad y falsedad, no quiere sin embargo decir que esas proposiciones no tengan contenido. Todas las proposiciones de la ética poseen referencia, y esa referencia corresponde al campo de las conductas humanas, que también puede ser descrito desde otros sistemas de proposiciones que utilizan las nociones de verdad y falsedad, como pueden ser la biología, la ecología o las ciencias sociales.

Sin embargo, lo que diferencia a las proposiciones éticas de otros tipos de proposiciones que hacen referencia a las conductas humanas es el sistema de categorías a partir del que se construyen. Esas categorías forman un sistema

indivisible, como las categorías de la cantidad, y solo a partir del sistema completo una proposición moral y una teoría ética pueden alcanzar su sentido.

Esas categorías son:

1. bien y mal;

2. placer y dolor;

3. individuo-colectividad.

Todas las teorías éticas las manejan, lo quieran o no, y están presentes en cualquier proposición moral.

Pongamos algún ejemplo. Las éticas no eudemonistas y basadas en la noción de deber, sean o no religiosas, no excluyen la noción de placer y dolor en modo alguno. Aunque critiquen los placeres corporales y todos los placeres que se puedan obtener en este mundo, sin embargo no pueden negar los principios de placer y dolor. En realidad, no hacen más que desplazarlos de este mundo a otro mundo futuro y jerarquizarlos, estableciendo placeres superiores e inferiores con un tipo de cálculo no tan ajeno al cálculo utilitarista de placeres y dolores.

Del mismo modo las éticas utilitaristas, tal como ya hemos señalado, manejan igualmente las nociones de bien y mal y de individuo y colectividad, al igual que las éticas colectivistas lo hacen con los dos primeros grupos de categorías.

Todas las proposiciones de la ética se construyen a partir de estas seis categorías, que son relativas a su forma, pero no a su contenido, o a su referencia. Las proposiciones de la ética no se refieren a nada diferente al mundo físico o biológico, en el que se desarrollan todos los actos humanos; solo le otorgan un determinado sentido a ciertos tipos de hechos que se desarrollan en ese mundo.

Los hechos que tienen lugar en el mundo físico tienen existencia; las proposiciones que se refieren a ellos, no, por lo menos en el mismo sentido. Franz Brentano (Brentano, 1966 [1930]; 1981 [1933]) llamó a esa propiedad inexistencia intencional. Si una proposición tuviese la misma existencia que el

hecho al que se refiere, sería ese mismo hecho y no la proposición que lo enuncia. En este sentido, el viejo realismo metafísico sería insostenible.

Las proposiciones en general, y las proposiciones de la ética en concreto, solo se pueden enunciar partiendo de la existencia de algo diferente a la misma proposición y que no puede coincidir con ella, ni por su extensión –puesto que un hecho o un objeto no puede ser agotado por un conjunto finito de proposiciones–, ni por su naturaleza, puesto que en la naturaleza de una proposición se incluye la propiedad de no poder existir en la misma forma que el objeto al que se refiere.

De acuerdo con G. Frege, una proposición posee efectivamente referencia, sentido y coloración. El sentido de una proposición es aquello mediante lo cual la proposición se inserta en un conjunto o un sistema de proposiciones, al que ella pertenece (así, una proposición aritmética se inserta en la aritmética). Y la coloración de una proposición es aquella propiedad que la proposición posee de establecer conexiones no explícitas con otras proposiciones de ese mismo sistema.

Creemos que en los dos casos que hemos estudiado, la teoría de los números y la teoría ética, habría que añadir a las nociones de Frege otra nueva noción, que sería la expresión, y que se podría definir de la manera siguiente:

Toda proposición posee una referencia a algún tipo de objeto (que no tiene porque ser necesariamente físico), un sentido y una coloración. Pero además de ello bajo toda proposición (sea cual fuere su tipo) se halla una cierta magnitud de expresión.

La expresión contenida en una proposición se entronca en los mecanismos básicos sobre los que se construye todo tipo de pensamiento, que están asociados a diferentes sistemas de categorías, cuya raíz estaría en nuestros sistemas sensoriomotrices (Lakoff y Johnson, 1992; 1999; Lakoff, 1992).

Sería en esos sistemas, en los que junto al pensamiento discursivo desempeña un papel fundamental el pensamiento metafórico, en los que se establece el sentido global de las diferentes teorías, así como del pensamiento humano en general.

No puede existir ninguna proposición, ni ningún sistema de proposiciones, que permita establecer el sentido global del pensamiento humano, o de cuestiones básicas de la metafísica y la ética como el sentido de la vida, del mundo, o el

problema de la inmortalidad (que no fue sustancialmente más que una forma de desplazar los problemas del sentido del mundo y la vida a un futuro imperfecto).

Por estas razones no es posible plantearse cuestiones como si el mundo es explicable, racional, o si en el mundo humano ha de predominar el bien sobre el mal, o viceversa, puesto que bien y mal son dos categorías sobre las que se construyen las proposiciones de la ética, y no propiedades del mundo físico ni de los seres humanos entendidos como realidades físicas o biológicas. Del mismo modo que ser explicable o racional son propiedades que se refieren a los conjuntos de las proposiciones, pero no a los objetos.

El lenguaje y el lenguaje de la moral, el conocimiento en general y todos los tipos de teorías científicas posibles se refieren al mundo y sus objetos, pero no son el mundo, ni explican el mundo, ya que el mundo –como hace mucho tiempo dijo I. Kant– no es más que una idea de la razón y no un concepto del entendimiento, ni le pueden otorgar sentido al mismo.

El lenguaje, el lenguaje de la moral, el conocimiento y las ciencias son por su propia naturaleza absolutamente ajenos al mundo al que se refieren (si no serían ese mismo mundo). Todos ellos solo pueden tener sentido para quienes los hablan, los piensan y los formulan. De este modo, los seres humanos no nos insertamos en el mundo mediante los procesos de hablar y pensar, y en eso sí que tuvo parcialmente su razón el viejo idealismo. Nosotros estamos desde el principio plenamente insertos en ese mismo mundo, querámoslo o no, cosa que sin embargo no quiso ver ese mismo idealismo.

Por el contrario, paradójicamente podría afirmarse que cuanto más hablásemos, pensásemos o formulásemos teorías, más separados estaríamos (si eso fuese posible) de un mundo en el que el pensamiento y el lenguaje nunca podrían ser, dada su propia definición, objetos o propiedades de ese mismo mundo.

Y sin embargo, todo esto –sea como fuere– solo se puede decir.

Proposiciones y categorías de la expresión

Hay una clase de proposiciones en las que la expresión estructura de un modo específico la correlación entre expresión, coloración, sentido y referencia. Las denominaremos proposiciones de la expresión.

1. A las proposiciones de la expresión no se les pueden aplicar las nociones de verdad y falsedad, sino las de adecuación e inadecuación, como ya señalaron J. L. Austin (Austin, 1962) y J. Searle (Searle, 1994).

2. A partir de las proposiciones de la expresión se construyen todas las artes, y su uso es básico para que sea posible el funcionamiento de la vida social, siendo fundamentales en el llamado lenguaje ordinario o lenguaje utilizado en la vida cotidiana.

3. Las proposiciones de la expresión pueden, de acuerdo con el criterio anterior, dividirse en dos grupos:

a. las que están unidas al desarrollo de la acción;

b. las que poseen un fin no práctico, como son todas aquellas proposiciones desarrolladas por las diferentes artes, que están estructuradas, como ya señaló I. Kant (Kant, 2004), por la idea de finalidad sin fin.

4. Las proposiciones de la expresión están indisolublemente unidas a las proposiciones que permiten la realización de cualquier tipo de acción humana en el mundo físico, que se llaman proposiciones de la acción, y que se enraízan en nuestros mecanismos corporales sensoriomotrices.

5. Es esa raíz sensoriomotriz la que explica que pueda haber artes en las que el lenguaje no desempeñe ningún papel, como por ejemplo en la música, o las artes

plásticas. Sin embargo a esas artes sí se les podría aplicar –con el objeto de comprender su funcionamiento– las categorías sobre las que se basan las proposiciones de la expresión del grupo 3. b.

6. Son las categorías de la expresión:

a. Yo-nosotros.

b. Exterior-interior.

c. Placer-dolor.

Y es a partir de ellas como se construyen todas las proposiciones expresivas relacionadas con las artes y con la práctica o la acción social.

7. Para comprender las proposiciones de la expresión, tanto en el caso 3. a. (unidas a la acción), como en el caso 3. b. (las proposiciones de las artes), deberemos tener en cuenta que el sistema de las seis categorías de la expresión se desarrolla en dos marcos: el espacial y el temporal.

8. El marco espacial se relaciona con el enraizamiento corporal de todas las categorías de la expresión, y puede funcionar en el caso de las artes plásticas sin estar plenamente coordinado con el marco temporal. Sin embargo los marcos espacial y temporal, aunque se estructuren de diferentes formas, siempre estarán interrelacionados entre sí, tanto en el caso de las proposiciones del tipo 3. a., como de las del tipo 3. b.

9. El marco temporal constituye la base de determinados tipos de artes, como la música, tal y como ha señalado E. Gavilán (Gavilán, 2008). Sin embargo está siempre presente en todas las proposiciones de la expresión, puesto que las categorías yo-nosotros no pueden comprenderse sin tener en cuenta el carácter temporal de la conciencia, estructurada a partir del sistema: pasado-presente-futuro.

10. La triple estructura del tiempo es inseparable de la propia estructura de la conciencia, que, tal como señaló Edmund Husserl (Husserl, 2002) se configura a

partir de las nociones de retención y protención, que confluyen entre sí en la formación de la identidad o autoconciencia.

11. La autoconciencia del yo es inseparable de la percepción del nosotros, tal como en su tiempo ha señalado Georges Herbert Mead (Mead, 1934). Y ese proceso, además de tener lugar en un mundo social, tiene lugar también en un mundo biológico y físico, al que pertenecemos en tanto que somos cuerpos.

12. La interrelación entre el cuerpo y la conciencia se lleva a cabo a través del doble mecanismo de la percepción interior de nuestro propio cuerpo y de la percepción exterior del mundo físico. Sin un equilibrio adecuado entre estas dos percepciones es imposible la existencia de la conciencia, que se basa ante todo en la orientación física, espacial y temporal.

13. Los mecanismos básicos del funcionamiento del cuerpo humano son el estímulo y la respuesta, el placer y el dolor. Pero los placeres y dolores humanos se diferencian de los de otros seres vivos en que están codificados social y lingüísticamente, por lo que su funcionamiento es muy complejo y solo puede ser entendido parcialmente mediante diferentes tipos de ciencias: las ciencias sociales y humanas, la psicología y la neurología.

14. El estudio de las proposiciones de la expresión en el nivel de la acción es el objeto básico de la psicología y la neurología, y en él ha de desempeñar un papel privilegiado la lingüística.

15. El estudio de las proposiciones de la expresión en los campos de las artes corresponde a la estética y a las teorías e historias de las diferentes artes.

Las funciones expresivas básicas tienen lugar en nuestra vida cotidiana, que es una vida social. Esas funciones pueden complementarse con las funciones expresivas que se pueden llevar a cabo mediante la elaboración y la percepción de diferentes artes. No obstante, debemos tener en cuenta que la función expresiva de las artes no es su función básica, puesto que la expresión artística debe manejar los mecanismos de la coloración y la búsqueda del sentido y ha de realizarse siempre mediante el manejo de algún tipo de materia: el sonido, las materias plásticas, el lenguaje o la escritura, de tal modo que puede ser socialmente comprendida la obra de cada autor.

Las artes no expresan meramente los sentimientos, ni del artista ni de su público. Las artes describen y analizan lo que se puede expresar colectivamente.

Una obra de arte que analiza y describe uno o varios sentimientos o afectos puede ser utilizada de diferentes modos para lograr la expresión de su autor y de todos y cada uno de sus receptores. Y esos modos suelen ser de naturaleza histórica y colectiva, y, por lo tanto, varían con el transcurso del tiempo.

Lo que diferencia a las proposiciones de la expresión de las artes de las proposiciones de la expresión en la acción es, además de su falta de finalidad, su carácter mimético. En la percepción de todas las artes puede decirse que existe un pacto de ficción entre autores y público. Un pacto que, como en el caso de la celebración de los rituales, permite diferenciar las obras de arte de los objetos que utilizamos en la vida cotidiana, a través del mecanismo de la transfiguración, analizado por Arthur Danto (Danto, 2002).

Cada arte crea un mundo propio, con un espacio y un tiempo social específicos para percibirlos. Ese espacio y tiempo de las artes están integrados en los espacios y los tiempos de la vida cotidiana y del mundo físico, pero accedemos a ellos solo ocasionalmente y en cuanto aceptemos el pacto mimético. No existe ninguna vida que se pueda transfigurar totalmente en arte, aunque algunos artistas lo hayan afirmado, e incluso hayan pretendido transformar su vida en una realidad totalmente transcendente. Ello es imposible no solo en el campo del arte, sino también en otro campo en el que esa pretensión es todavía más sistemática: el campo de la religión, en el cual esa pretensión desembocó históricamente en el desarrollo de todo tipo de aberraciones, como ya señaló Blaise Pascal, un pensador religioso, cuando dijo: «el hombre no es ni un ángel ni una bestia, y por desgracia quien hace de ángel hace de bestia» (Pensées, 329).

El mundo de la expresión es inseparable, y no es más que una parte del mundo de la acción. El mundo de la acción y de la expresión constituyen lo que Edmund Husserl llamó el Lebenswelt, una noción cuya riqueza sociológica puso de manifiesto Alfred Schutz (Schutz, 1967).

Todas las proposiciones de la expresión, de la ética o de las de las ciencias no son más que un aspecto, o una parte del mundo de la vida humana, y únicamente pueden tener sentido y significado para los seres humanos, que básicamente se desenvuelven en el mundo de la acción.

Proposiciones y categorías de la acción

Son proposiciones de la acción todas aquellas que permiten el desarrollo del lenguaje ordinario. Dichas proposiciones son las proposiciones básicas del pensamiento humano, puesto que los demás tipos de proposiciones (científicas, éticas o expresivas) tienen que ser comprensibles en el ámbito del lenguaje ordinario.

Las ciencias modernas intentan definirse como lenguajes bien hechos. Sin embargo esos lenguajes, que son lenguajes convencionales o ficticios o lenguajes del «como si», como en su momento señaló Hans Vaihinger (Vaihinger, 1924), están incluidos en el marco de los lenguajes ordinarios, puesto que los científicos viven en mundos sociales, institucionales, biológicos y físicos que son reales. Y consecuentemente solo utilizan los lenguajes de las ciencias en una pequeña parte de sus vidas.

Hay dos tipos de conocimiento científico: el tácito y el explícito. El conocimiento tácito no solo está unido a complejos procesos de aprendizaje social e institucionalmente establecidos, sino que supone además la adquisición de pericias y técnicas, físicas e intelectuales, que nunca llegarán a explicitarse en forma de proposiciones.

Esas pericias y técnicas, unidas al desarrollo del conocimiento tácito, están plenamente incluidas en el mundo de la acción humana, físico y social, construido a partir de las proposiciones de la acción.

1. Las proposiciones de la acción pueden ser de dos tipos:

a. constatativas;

b. performativas (Austin, 1962).

2. Las proposiciones constatativas pueden ser verdaderas o falsas.

3. Las proposiciones constatativas se basan en un sistema de tres categorías:

a. afirmación;

b. negación;

c. limitación.

A partir de ellas se construyen los lenguajes científicos y el estudio de las mismas corresponde a la lógica.

4. Las proposiciones constatativas no pueden aislarse de los demás tipos de proposiciones, y por ello también suelen estar unidas, en diferentes niveles, a las performativas, sobre todo en el campo del conocimiento tácito.

5. Las proposiciones performativas –básicas para la acción–, solo pueden ser adecuadas e inadecuadas, y en ellas podemos distinguir dos clases, según permitan iniciar o finalizar una acción:

a. ilocutivas;

b. perlocutivas.

6. Las proposiciones performativas son inseparables de los campos de la gestualidad y la corporalidad, y por ello enraízan al lenguaje en el mundo biológico y físico.

7. En el mundo físico y biológico humano predomina la acción sobre la locución, pero esa acción necesita muchas veces ser enunciada, cuando se trata

de describir, analizar o transmitir destrezas, o mejorar mecanismos sensoriomotrices.

8. Cuando se trata de enunciar esos mecanismos que permiten la acción sobre la materia (técnica), o sobre el propio cuerpo, se desarrollan las proposiciones de la acción, que se basan en las categorías siguientes:

a. acción recíproca;

b. causa-efecto;

c. posibilidad e imposibilidad;

d. necesidad-contingencia.

9. Este sistema de categorías forma la base de la noción de realidad física y social, una noción inseparable de la noción de conciencia. Y es mediante la conciencia como los seres humanos estamos orientados dentro del mundo físico.

Un mundo del que no podemos salir, del que somos solo una parte, y al que intentamos darle algún sentido, aun sabiendo que ese sentido, como tal, es totalmente ajeno al mismo, aunque para nosotros sea absolutamente necesario tenerlo, pues es el único modo en que podemos integrarnos en ese mismo mundo. El único modo de llegar a formar parte de una realidad de la que pretendemos ser más que una mera parte consiste en, muchas veces, negar esa misma realidad y utilizar un nuevo tipo de proposiciones.

Proposiciones que carecen de referencia

Toda proposición ha de poseer referencia, sentido, coloración y expresión, sea cual fuere su naturaleza. No obstante se puede afirmar, sin incurrir en una contradicción, que existen determinados tipos de proposiciones que carecen de referencia, debido a diferentes tipos de razones.

1. Las proposiciones que carecen de referencia poseen todas ellas en común la propiedad de ser mentiras.

2. Se dice que una proposición es una mentira cuando en ella voluntaria o involuntariamente el hablante niega una referencia concreta.

3. Las proposiciones pueden ser de dos clases: constatativas y performativas. Las proposiciones constatativas pueden ser verdaderas o falsas, mientras que las proposiciones performativas pueden ser adecuadas o inadecuadas.

4. Se dice que una proposición de tipo constatativo es una mentira cuando esa proposición no es verdadera.

5. Una proposición de tipo constatativo no es verdadera por dos razones. O bien porque no describe un estado de hecho, o bien porque es contradictoria consigo misma.

6. Si el hablante que enuncia una proposición de tipo constatativo no es capaz, por las razones que fueren, de percibir un estado de hecho, o si no posee la capacidad suficiente para construir sintácticamente la proposición o proposiciones que enuncia, se dice que su proposición falsa es un error, o una mentira involuntaria.

7. Si el hablante que enuncia una proposición constatativa desea ocultar un estado de hecho que es capaz de percibir o manipula la sintaxis de sus proposiciones con la intención de engañar a sus oyentes, entonces su proposición es una mentira sin más.

8. En el caso de las proposiciones constatativas la mentira presupone la existencia de un hablante y, por lo menos, un oyente.

9. No puede existir una mentira si no se da la voluntad de mentir, y esa voluntad siempre se da en relación con otra persona, por lo que puede decirse que la mentira es básicamente un hecho social.

10. La naturaleza social de la mentira es una consecuencia de la propia naturaleza social del lenguaje.

11. La lógica y la lingüística tienden a olvidar la naturaleza social del lenguaje en su intento de construir teorías perfectas, unas teorías que por su propia naturaleza han de ser teorías puras. Sin embargo esa voluntad de sistematización de ambas disciplinas puede llegar a ocultar hechos básicos de la naturaleza de las proposiciones, como son sus aspectos sociales, pragmáticos e históricos.

12. La verdad o falsedad de las proposiciones constatativas es una subclase de la clase de las mentiras, y no al contrario, como se ha tendido a creer a partir de Aristóteles que privilegió tanto al juicio como al silogismo frente al entimema, y a la lógica frente a la retórica.

13. Ello es así porque la posibilidad de enunciación de proposiciones constatativas verdaderas depende de la existencia de una voluntad común que haga posible la creación de un espacio social que esté caracterizado por la búsqueda supuestamente desinteresada de la verdad.

14. Ese espacio fue en la Grecia Antigua la escuela filosófica, en la Edad Media el claustro conventual o universitario, y en el mundo moderno y contemporáneo el mundo de las sociedades científicas, cuyo medio fundamental de expresión lo constituyó la letra impresa en sus diferentes modalidades.

15. Los filósofos y científicos tienden a confundir esos espacios artificiales de la verdad buscada y consensuada con la propia naturaleza de la especie humana, definida unas veces como «el animal que posee lógos», el animal racional o el animal que habla, suponiéndose casi siempre que esa lengua que habla es básicamente la de los enunciados constatativos.

16. Los espacios sociales de búsqueda de la verdad han sido y son precarios, frágiles y provisionales y pueden llegar a desaparecer cuando circunstancias históricas de distinto tipo (económico, político o militar) lo exigen. En ese

sentido se podría afirmar metafóricamente que la «República de las Letras», o la «República de los Noúmenos» es básicamente una ficción que solo provisionalmente puede llegar a ser tolerada.

17. Dado que una mentira es un hecho social, podemos distinguir dos tipos de mentiras: las individuales y las compartidas o colectivas.

18. Se llama mentira individual a aquella en la que un individuo oculta una información, crea otra ficticia o altera la sintaxis lógica con el fin de obtener un beneficio de otra u otras personas.

19. En tanto que las sociedades se basan en la existencia de jerarquías y en el reparto desigual de los bienes, puede afirmarse que la mentira es consustancial con la propia existencia de las sociedades humanas e incluso animales.

20. En las sociedades animales no se da la mentira en el ámbito de las proposiciones, pero sí en las estrategias de engaño, indispensables para la supervivencia animal, como ha señalado Volker Sommer (Sommer, 1995).

21. En las sociedades humanas existen ámbitos en los que las verdades y las mentiras son compartidas. Por ello puede afirmarse que una sociedad humana solo se puede construir gracias a la posesión de un lenguaje común que traza el doble espacio de las verdades y las mentiras compartidas en cada momento histórico.

22. La articulación del espacio social de las verdades y las mentiras es indisociable del mundo de los valores de una sociedad dada.

23. Es ese espacio socialmente articulado el que permite enunciar unas clases de proposiciones constatativas que pueden ser verdaderas o falsas y hacer imposible la enunciación de otras.

24. Ello es así además porque los medios de percepción del mundo –incluso del mundo físico– se encuentran condicionados por los medios físicos y técnicos de los que una sociedad dispone, así como por el léxico y la sintaxis de su lenguaje, que le permite enunciar y pensar solo una mínima parte de lo que cada persona percibe.

25. La percepción del mundo físico y la percepción interna –insight– que cada persona puede tener de sí misma depende en gran parte del aprendizaje social en

el que es fundamental la adquisición del lenguaje.

26. Por todo ello podría afirmarse que, desde un punto de vista lógico y lingüístico, las proposiciones performativas tienen prioridad ontológica y lógica sobre las proposiciones constatativas.

27. Las proposiciones performativas se enraízan en los mecanismos cognitivos psicomotrices y en los mecanismos emocionales básicos que los seres humanos comparten con los mamíferos. Por ello dichas proposiciones pueden ser adecuadas o inadecuadas.

(En este sentido tiene razón el pragmatismo al considerar que la verdad no es más que lo que es bueno en el orden del pensamiento. O lo que es lo mismo, que la verdad es un mecanismo de adecuación del individuo a la colectividad y de esta al medio físico.)

28. Podríamos clasificar las mentiras en dos grupos: las mentiras adecuadas y las inadecuadas. Son mentiras adecuadas aquellas proposiciones constatativas falsas que son socialmente compartidas en una sociedad y un momento dados.

29. Son mentiras adecuadas aquellas proposiciones performativas que permiten a un individuo mantener su dominio sobre otro u otros y aquellas proposiciones performativas que constituyen la base de los valores políticos, económicos y sociales de un grupo en un momento histórico dado, siempre y cuando se trate de valores que intenten justificar la desigualdad. Ello es así porque la voluntad de mentir siempre está asociada a la búsqueda de un beneficio personal en prejuicio de otro u otros.

30. Las mentiras inadecuadas pueden dividirse en dos clases: las constatativas y las performativas.

31. Las mentiras inadecuadas en las proposiciones constatativas son llamadas simplemente errores y tienden a desaparecer, gracias a la refutación o al debate, porque son social e históricamente inadecuadas desde los puntos de vista técnico, económico o político.

Ese proceso selectivo en el campo de las proposiciones constatativas es el que llevó a crear el mito del progreso científico y a afirmar que la especie humana estaría casi siempre avanzando en el firme camino de la búsqueda de la verdad, en el sentido definido por Kant en su célebre opúsculo Beanwortung der Frage

Was ist Aufklärung (Werke, 1783).

32. Las mentiras inadecuadas en el campo de las proposiciones performativas son aquellas que, o bien llevan a una persona a entrar en un conflicto radical con su grupo social, o bien aquellas que en un determinado momento dan origen a un conflicto económico, político o social, que solo podrá ser resuelto mediante la creación de un nuevo consenso de verdades y mentiras compartidas.

33. Dado que en el lenguaje manejamos simultáneamente todos los tipos de proposiciones, por esa razón también combinamos y superponemos los diferentes tipos de mentiras. Por ello podemos establecer las siguientes combinaciones posibles:

a. mentiras performativas adecuadas asociadas a proposiciones constatativas verdaderas;

b. mentiras performativas inadecuadas asociadas a proposiciones constatativas falsas;

c. mentiras performativas adecuadas asociadas a una proporción de proposiciones constatativas verdaderas y falsas.

34. La adecuación o inadecuación de las mentiras performativas no depende necesariamente de la mayor proporción de proposiciones constatativas verdaderas o falsas que las acompañen, sino del éxito logrado en la generación de un consenso entre dos o más personas.

35. Cuando un hablante que miente consigue crear un consenso en torno a sus mentiras logra establecer su dominio sobre otras personas, que utilizará en su propio beneficio.

36. Cuando un hablante que miente no consigue crear un consenso en torno a sus mentiras pasa a ocupar una posición socialmente desfavorable que le puede llevar a diferentes tipos de marginación y a perder su prestigio.

37. Cuando un hablante mentiroso fracasa socialmente debe reajustar su

conducta y su lenguaje al marco de las verdades y mentiras socialmente compartidas, con el fin de poder resituarse socialmente. Si lo logra podrá volver a producir enunciados performativos adecuados; si no, quedaría socialmente incapacitado.

38. Cuando un hablante miente performativamente de un modo inadecuado lo hace de las siguientes maneras:

a. enunciando proposiciones constatativas falsas;

b. enunciando proposiciones ejercitivas (de las que deriva el ejercicio del poder) inadecuadas, porque no son creíbles si él mismo no posee previamente determinada autoridad;

c. enunciando proposiciones perpetrativas inadecuadas, ya que se refieren a acciones que él no va a poder ejecutar;

d. enunciando proposiciones relacionadas con la conducta social, que pueden marcar el inicio o el fin de una acción inadecuada, porque él no la puede llevar a cabo;

e. enunciando proposiciones en las que explica sus razones inadecuadamente, porque no son socialmente compartidas.

39. Si un hablante miente inadecuadamente en los campos a., b., c., d. y e., decimos que es víctima de un delirio; si lo hace adecuadamente diremos que un líder.

40. Un delirio no es más que un sistema de verdades y mentiras inadecuado por no ser socialmente compartido. El hablante que lo sostiene tradicionalmente es considerado un loco. Por el contrario, un delirio socialmente compartido puede conviertese en la base de un grupo social o de todo un sistema político, constitiuyendo lo que Karl Marx llamó «ideología».

41. Quien enuncia un delirio suele acabar siendo una víctima –quizás después de haber sido también un verdugo–, como ocurre en el caso de la paranoia.

42. Quien enuncia una ideología pasa a ser un creador de un sistema religioso o político, y en algunos casos las dos cosas a la vez, como ya señaló en su tiempo Sigmund Freud.

43. Existen varios campos en los que es necesario crear enunciados constatativos y performativos que han de ser necesariamente mentiras, y esos son los campos de las relaciones personales de tipo afectivo, del arte y de la religión.

44. Las relaciones de tipo afectivo, las diferentes artes y la religión tienen en común que en ellas es necesaria la utilización de la imaginación para crear un mundo de ficción.

45. La creación de un mundo de ficción, gracias a la utilización de la imaginación en el lenguaje verbal, gestual, o en los diferentes lenguajes plásticos y artísticos, es lo que permite la creación del sentido, sin el cual es imposible vivir para los seres humanos.

46. La búsqueda del sentido podría, pues, ser considerada como la búsqueda de un sistema de mentiras adecuadas en el que las proposiciones constatativas y performativas lograsen alcanzar un cierto equilibrio.

47. En la búsqueda del sentido es necesario el uso de la mentira. No obstante existen diferentes tipos de mentiras, tanto por su poder como por su extensión social:

a. las mentiras, constatativas y performativas, que permiten el logro del sentido individual de la vida, que crea cada individuo y solo son parcialmente compartidas por su grupo social más próximo, en el cual las mentiras y las ilusiones de cada uno son reconocidas mutuamente por todos los demás, pero sin pretender un reconocimiento fuera de ese grupo;

b. las mentiras y ficciones que caracterizan a todas las artes y que son objeto de estudio de la Estética, y a las que podemos comprender bajo el concepto aristotélico de mímesis o el kantiano de finalidad sin fin;

c. Estas mentiras exigen una complicidad social que puede ser, y aspira a ser, muy amplia, pero que siempre será considerada como una ficción provisional en el espacio y el tiempo de la vida cotidiana, es decir, como un juego;

d. las mentiras de la religión, la teología sistemática y las grandes ideologías políticas exigen ser incondicionalmente aceptadas, al igual que el delirio individual pero que, al contrario que este, lo logran, a la vez, mediante la imposición del dominio y la creación de un consenso.

48. Es en el campo de las ideologías y de las teologías en el que las mentiras adecuadas han logrado sus mayores éxitos.

49. En las ideologías y las teologías es necesario enunciar múltiples proposiciones constatativas falsas, que nunca podrán ser sometidas a prueba ni a un protocolo que permita su refutación.

Dichas proposiciones, sin embargo, logran ser aceptadas gracias al uso simultáneo del dominio y la autoridad y la generación de un consenso.

50. Las proposiciones constatativas falsas de las ideologías y las teologías no pueden ser refutadas porque no se refieren a ningún hecho o un objeto que pueda estar situado en el mundo. De otro modo podrían cuestionarse.

51. Las proposiciones constatativas falsas de las ideologías y las teologías podrían definirse por las siguientes características, que las contraponen en cada momento a las proposiciones constatativas ordinarias, o refutables. Para poder comprender esto será necesario establecer previamente algunas definiciones:

a. Llamamos mundo al conjunto de todos los objetos y los estados de hecho que poseen la propiedad común de la existencia. Las ideologías y las teologías sostienen, sin embargo, que pueden darse existencias exteriores al mundo, lo que contradice la propia definición del mundo, y obliga a otorgarle a este una estructura dual, no perceptible ni refutable.

b. Todo ser existente pertenece al mundo y sobre él pueden enunciarse proposiciones constatativas. No puede haber un ser existente exterior al mundo, a menos que admitamos la existencia de un mundo dual.

c. La existencia de un mundo dual es inconsistente, ya que de existir dicho mundo entonces el mundo auténtico solo podría ser una mera copia de ese otro

mundo imaginario, tal como señaló Platón. Lo que viene a ser lo mismo que afirmar que el mundo, que por definición solo puede ser uno, es en realidad doble.

d. Por esa misma razón no puede afirmarse que Dios, los dioses o los seres descritos en las diferentes mitologías y teologías a lo largo de la historia de la humanidad puedan existir al margen del mundo.

e. La existencia de un ser o un objeto no es un predicado que pueda caber en su definición, sino la propiedad que poseen los objetos y los estados de hecho que pertenecen al mundo.

f. Por todo ello las teologías y las ideologías no podrán ser enunciables en proposiciones constatativas, y si ello se hace, solo es posible hacerlo con la creación de sistemas de mentiras que tengan como fin la justificación de un dominio. No obstante, estas no pueden renunciar a formularse como sistemas de proposiciones constatativas, puesto que de otro modo no podrían reivindicar su validez con carácter inapelable.

52. Sin embargo las ideologías y las teologías han existido y existen en el mundo como hechos lingüísticos. Por ello podemos afirmar que las teologías y las ideologías son hechos lingüísticos reales.

53. La realidad de las teologías y las ideologías no se deriva de la naturaleza constatativa de sus enunciados, puesto que todos ellos son necesariamente falsos, sino de la adecuación de sus enunciados performativos.

54. Los enunciados performativos de las ideologías y las teologías son adecuados en dos sentidos, individual y colectivamente:

a. son adecuados individualmente en tanto que contribuyen a otorgar sentido a la vida de las personas, un sentido que no es posible lograr sin la creación de una ilusión o una mentira;

b. son adecuados socialmente en tanto que son indispensables históricamente para la estructuración de sistemas de dominio político y explotación económica.

55. Los enunciados performativos de las teologías y las ideologías pueden ser adecuados, en tanto que permitan la expresión de los sentimientos humanos básicos: amor y odio, miedo y angustia, ira y compasión, alegría y tristeza, a través de los ritos, los textos o las diferentes artes.

56. Los sentimientos religiosos y los sentimientos humanos en general no son ni verdaderos ni falsos, sino solamente adecuados o inadecuados. Dichos sentimientos no se generan en un vacío, sino que poseen una naturaleza social, y consecuentemente están enmarcados en las redes sociales del dominio y el poder.

57. En la vida individual y de los pequeños grupos y en el campo de las diferentes artes, no es posible imponer los sentimientos y los gustos de un individuo a toda una colectividad u obligar a toda una sociedad a aceptar una ficción como la artística, que por su propia naturaleza es un juego libre.

58. Por el contrario, en las teologías e ideologías, de lo que se trata es de imponer e inducir unos determinados tipos de sentimientos a una colectividad, obligando a la vez a grandes grupos de personas a aceptar sistemas falsos de proposiciones constatativas.

59. Por ello las ideologías y las teologías han sido y son los instrumentos esenciales para el establecimiento del dominio económico, social y político puesto que no solo obligan a las colectividades al cumplimiento de todo tipo de obligaciones, sino que buscan controlar la percepción que cada individuo ha de hacerse de sí mismo y de controlar sus modos de sentir y pensar.

60. Las ideologías y las religiones son consustanciales, de diferentes modos y en diferentes proporciones, a la condición humana. Una condición en la que la ilusión siempre tiene primacía sobre la realidad, en la que el pensamiento y el lenguaje no son más que una minúscula parte de una vida física y biológica, en la que el sentimiento siempre ha sido y ha de seguir siendo la base del pensamiento.

61. Una condición en la que unos seres intentan captar el mundo y hablar de él para hacerse la ilusión de que así podrán abandonarlo, al menos por un momento, siendo casi imposible para ellos comprender cómo pueden estar a la vez fuera y dentro de ese mismo mundo y fuera y dentro de sí mismos.

62. Una condición, por último, en la que es muy difícil comprender cómo todo lo que nosotros podemos llegar a creer que refiere a algo externo, siempre referirá, en último término a nosotros mismos, puesto que no hay nadie fuera de nosotros para poder confirmarlo o negarlo.

Sobre la imposibilidad de equiparar expresión y referencia

1. Toda proposición tiene lugar en un acto de habla y todo pensamiento en un acto de pensamiento. No obstante es necesario distinguir el acto del habla del contenido de la proposición y el acto de pensar, noesis, del objeto pensado, noema.

2. Sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía occidental se ha pretendido equiparar el acto de hablar con el conjunto de todas las proposiciones que es posible enunciar, de modo que se llegó a considerar posible captar a través del lenguaje y del pensamiento la esencia de todo lo que se consideraba como real.

3. Esa fue la esencia del realismo y posteriormente del materialismo, dos concepciones de la filosofía que en su apelación a los componentes no lingüísticos de la filosofía y no subjetivos del pensamiento acabaron por considerar que el lenguaje de la propia filosofía o de las ciencias podía fagocitar a la propia realidad exterior.

4. Ello fue así porque en esas corrientes filosóficas y en las concepciones espontáneas de la ciencia se parte de un principio implícito que afirma que debe ser posible decirlo todo y agotar la realidad mediante el lenguaje, creyéndose que, de no ser así, se anularía la propia capacidad de hablar, o lo que es lo mismo, de expresarse.

5. La capacidad de expresarse, o de hablar, y consecuentemente de pensar, es lo que caracteriza el sentido de la vida del hablante.

6. Debe distinguirse el sentido de una proposición del sentido de la vida del hablante. Ambos tienen en común que permiten conectar una proposición con otros conjuntos de proposiciones y así captar plenamente el valor de su referencia. Pero mientras que en el caso de una proposición aislada ese valor conectivo solo permite establecer la relación de esa proposición con otras, en el caso del sentido de la vida del hablante es esa capacidad de conexión entre

proposiciones lo que le permite sentir que él posee la capacidad de hablar, la competencia lingüística.

7. Todo hablante estructura su lenguaje a partir de un núcleo deíctico, como en su momento señaló Karl Bühler (Bühler, 1999). Ese núcleo deíctico se estructura a su vez de dos modos: egocéntrico y topomnésico.

8. Se denomina estructura deíctica egocéntrica al hecho de que un hablante siempre hable situándose en el espacio de un modo orientado y con plena consciencia de su orientación.

9. Se denomina estructura deíctica topomnésica al hecho de que cada hablante se oriente en el tiempo a la vez que se orienta en el espacio.

10. La estructura deíctica egocéntrica explica la estructura de las proposiciones construidas a partir de la relación sujeto-predicado.

11. La estructura topomnésica explica la importancia del tiempo en el lenguaje, tanto en el caso de los verbos como en el de los adverbios.

12. Todo lenguaje es exterior al hablante, lo que no quiere decir que el lenguaje sea una estructura ausente, ni que el lenguaje hable a través del sujeto de un modo ventrílocuo, como pretendió el estructuralismo en todas sus modalidades.

13. El hablante maneja el lenguaje como una herramienta que le permite adaptarse a la realidad con el fin de poder sobrevivir biológica y socialmente. Por ello definió Aristóteles al hombre como zoon lógon échon, es decir, como el animal que tiene el lenguaje –y consecuentemente el pensamiento–, no como el animal que sea sustancialmente lingüístico o racional.

14. Como el lenguaje es exterior al hablante, en cada hablante la lengua se presenta como algo que él puede dominar o que le domina. El equilibrio entre el dominio de la lengua y el ser dominado por ella es la garantía de la integración de cada hablante en su grupo social y de la posibilidad de poder vivir en él de un modo adecuado.

15. Una vez que un hablante se encuentra en una condición física que le permite estar orientado espacial y temporalmente, y una vez que tiene garantizadas sus necesidades biológicas básicas y su seguridad física, necesita sentirse integrado en un grupo social y hallar su reconocimiento en él. Solo en esas condiciones

podrá expresarse lingüísticamente de un modo adecuado, como señaló Abraham H. Maslow (Maslow, 1970).

16. La imposibilidad de expresarse en determinadas condiciones históricas y sociales supone una pérdida o un empobrecimiento del lenguaje, sobre todo en lo que se refiere a sus funciones cognoscitivas y representativas, y un retroceso de los seres humanos a unos niveles biológicos mucho más básicos.

17. Ese puede ser el origen de muchos trastornos de la conducta y de la personalidad, que pueden llegar a anular la competencia lingüística del hablante o a deformarla radicalmente.

18. La pérdida de la capacidad de expresión supone la pérdida del equilibrio entre el dominio de la lengua y el control del hablante por parte de la lengua. Ese fenómeno del dominio del hablante por parte de la lengua se manifiesta del modo más palmario en la esquizofrenia (Hirsch y Weinberger, 1995), en la que, cuando los enfermos oyen voces que les dan órdenes y los persiguen, simplemente sale a la luz uno de los componentes claves de la condición humana. Sin embargo está también presente en muchas otras de la llamadas «enfermedades mentales».

19. La existencia de un hiato entre el hablante y el lenguaje y la doble relación de dominio y control entre lenguaje y hablante es lo que llevó a Sigmund Freud a postular la existencia del inconsciente.

20. Sin embargo S. Freud, deudor, como es lógico, del pensamiento de su tiempo y su circunstancia social (Tubert, 1999; Casals, 2003; Janik y Toulmin, 1973), creó una noción metafísica del inconsciente, al que pensó como una entidad sustancial, dotada de las propiedades del sujeto de la filosofía europea moderna.

21. La pérdida de la capacidad de expresión está directamente relacionada con la pérdida de la seguridad biológica y social y es por ello por lo que en la esquizofrenia, y en casi todas las enfermedades llamadas mentales, se activan todos los mecanismos neurológicos del miedo y la angustia (Diel, 1966).

22. La posesión de la capacidad de expresión, globalmente considerada, unida a la posesión de una sensación general de seguridad y a la satisfacción de las necesidades físicas y biológicas básicas constituyen el llamado «sentido de la vida».

23. Dar sentido a la vida es, en su nivel superior, similar a poder manejar las conexiones entre proposiciones que son esenciales en el dominio del lenguaje. La recuperación de esa capacidad es lo que constituyó la base de la terapia psicoanalítica, y a partir de ella, de todas las psicoterapias actuales (Ellenberger, 1970), en las que el lenguaje, el diálogo y la comunicación son factores esenciales.

24. En casi todas las culturas cada persona posee un nombre propio.

25. El nombre propio se puede añadir, por parte del hablante, al pronombre de primera persona del singular, «yo soy x», aunque, según Franz Borkenau (Borkenau, 1981), esta construcción sería propia de las lenguas indoeuropeas, y más concretamente de las lenguas germánicas.

26. La utilización del nombre propio unido al pronombre de primera persona sería clave para comprender, según F. Borkenau, la idea de identidad occidental y el nacimiento del individualismo.

27. Por esta razón, podría suponerse que la existencia de los nombres propios presupone que la expresión del hablante se puede objetivar en una referencia: «me llamo objetivamente x», o sea, «soy realmente x», con lo que la identidad individual se haría, de algún modo, objetiva.

28. Sin embargo ello no es así porque los nombres propios carecen de significado, es decir, no poseen referencia.

29. Si los nombres propios tuvieran referencia se podría definir a las personas.

30. Sin embargo ello no es así. Las personas no pueden ser definidas, sino descritas; por ello de un nombre propio solo se puede dar un descripción definida.

31. Cuando realizamos una descripción definida de una persona lo que hacemos es analizar la relación de esa persona con otras de su contexto social e histórico: es hijo de…, padre de…, vive en… Por esa razón en la mayor parte de los sistemas onomásticos son esenciales los términos que describen las relaciones de parentesco, residencia y los roles sociales en general.

32. La existencia y la posesión de un nombre propio no es una garantía de la identidad personal, como sostiene F. Borkenau, sino el instrumento clave de la

inscripción del individuo en un grupo social.

33. La posesión de un nombre propio, y el uso del mismo por parte de la comunidad de los hablantes a la que pertenece el poseedor del mismo, es a la vez un instrumento clave del reconocimiento social y del control del individuo por parte de su grupo.

34. La relación del individuo con su nombre propio es similar a la relación del hablante con el lenguaje. Cada individuo posee un nombre propio, pero a su vez es poseído, o dominado por él, en tanto que ese nombre puede ser la clave de su identidad social.

35. No es posible objetivar plenamente la expresión y convertirla en referencia, ni mediante la utilización del nombre propio, ni mediante la inserción del individuo en sus grupos sociales. Como una vez dijo I. Kant, el hombre se caracteriza por poseer una «sociabilidad insociable».

36. Por esta razón se utilizaron otro tipo de instrumentos con los que se intentó agotar la expresión y convertirla en referencia, aunque por supuesto eso fue al final una mera ilusión.

37. A lo largo de la historia de la humanidad y a lo largo de la historia de la filosofía, este mismo problema psicolingüístico se planteó en términos mitológicos, teológicos y metafísicos dando origen a la creación de sistemas complejos de representación que poseyeron en común la propiedad de ser mentiras socialmente impuestas.

38. Partiendo de la necesidad de igualar la capacidad de expresión con la de agotar todas las referencias posibles se creó la imagen de un Dios omnisciente, extendida en numerosísimas mitologías y religiones, antes de formularse como un concepto meramente filosófico, como señaló Raffaele Pettazzoni (Pettazzoni, 1955).

39. Un Dios omnisciente puede ser primero un Dios que lo ve todo, para pasar luego a ser un Dios que lo sabe todo porque puede pensarlo todo y es capaz de decir todo lo enunciable. Por esta razón Aristóteles concibió un Dios cuya esencia consistía simplemente en pensar (Aubenque, 1974).

40. Intentar pensar, tal como se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía griega, judía, cristiana y musulmana, un Dios omnisciente que sea algo más que

un Dios panóptico, ha llevado a desarrollar todos los complejos sistemas de la teología y la filosofía que acaban por desembocar en contradicciones internas solo salvables mediante la imposición de la autoridad religiosa o política.

41. Pensar un Dios omnisciente no es más que intentar dar seguridad al hablante, y al que quiere pensar, de que puede pensar con seguridad, a pesar de todas sus incertidumbres y limitaciones; por ello René Descartes solo pudo hallar la garantía de la verdad del cogito en la propia existencia de Dios.

42. Es evidente que no puede decirse de Dios que exista, ya que la existencia no es un predicado sino una propiedad que caracteriza a todos los objetos y los hechos que componen el mundo. Sin embargo será necesario afirmarlo si lo que pretendemos decir es que es posible hablar y pensar con certeza.

43. La proposición «existe Dios» es traducible en la proposición, «puedo sentirme seguro, física y socialmente, y puedo estar seguro de lo que digo y de lo que pienso». Por esa razón Dios es concebido como padre, como protector y como defensor (véase Tellenbach, 1983).

44. No tendría sentido afirmar que pueda haber un hablante que pueda decirlo todo, ya que al enunciar todas las proposiciones posibles y en todas sus posibles conexiones dejaría de tener la necesidad de hablar, la necesidad de expresarse, sin la cual la enunciación de las proposiciones no es posible. Nadie puede seguir hablando si ya ha dicho todo lo que es posible decir.

45. Además, como todo hablante habla desde un campo deíctico egocéntrico y topomnésico, concebir un hablante fuera del tiempo y el espacio sería una contradicción en los términos, a menos que creemos la ficción platónica de un mundo duplicado, uno original con su copia.

46. Si no se puede concebir un hablante universal, del mismo modo, es imposible concebir un ser que piense de un modo absoluto, puesto que el conocimiento de todo lo cognoscible supone anular la auténtica noción de conocimiento y nos llevaría a desembocar en la propia nada, tal y como se percató de ello G. W. F. Hegel en su Ciencia de la lógica.

47. Por ello el hablante absoluto y el pensador absoluto, que son dos necesidades de la teología y la metafísica, no son más que una contradicción en los términos.

48. Las proposiciones contradictorias en las que ello se formula podrían, sin

embargo, ser traducidas del modo siguiente: «El hecho de que exista un ser que lo puede saber todo y que todo lo puede decir es la garantía de que yo puedo pensar y expresarme con seguridad, y consecuentemente sentirme seguro».

49. Concebir un ser como Dios, plenamente existente, omnisciente y capaz de decirlo todo es trasvasar la capacidad de expresión a la referencia de las proposiciones, que es la que enuncia la existencia de los objetos.

50. Equiparar expresión y referencia presupone una contradicción en los términos ya que todas y cada una de las proposiciones posibles posee a la vez referencia, sentido, coloración y expresión, a pesar de que cada tipo de proposiciones se genere a partir del tipo de categorías que le son propias.

51. Sin embargo, desarrollar ese tipo de equiparación parece haber sido históricamente necesario y lo seguirá siendo mientras no se reconozca que el valor de la mentira es consustancial a la naturaleza de las proposiciones.

52. Mentir es necesario para vivir.

53. Las mentiras de cada hablante y de los pequeños grupos humanos son necesarias para permitir la existencia de esos pequeños grupos y suelen estar asumidas consensualmente, ya sea admitiéndolas como ficciones –como es el caso de las diferentes artes– o como creencias compartidas.

54. Las ideas se tienen, en las que creencias se está, como ya señaló en su momento J. Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 1986). Por ello podría afirmarse que la mentira es una parte consustancial del ser de los hablantes, en tanto que puede ser el mecanismo fundamental de adaptación a una realidad que aspiraría a enunciarse como verdad.

55. La mentira es la negación de la referencia.

56. La mentira es necesaria para que la formulación de la verdad sea posible, no solo porque verdad y mentira son dos términos complementarios, sino porque no se puede agotar la referencia.

57. Cada proposición contiene un núcleo básico de referencia y fragmentos diferenciales de referencias, que conectan a cada proposición con otros conjuntos de proposiciones mediante los mecanismos del sentido y la coloración.

58. En tanto que el sentido y la coloración no constituyen referencias plenas no puede aplicárseles el valor de verdad.

59. No obstante es a partir de ellos de donde pueden surgir las nuevas verdades, en tanto que permiten conectar una proposición verdadera con otras que también pueden serlo, gracias a protocolos no formalizables, que son los que pueden permitir el verdadero avance del conocimiento.

60. El avance del conocimiento puede lograrse de dos maneras:

a. mediante el incremento del conocimiento adquirido siguiendo un protocolo establecido;

b. mediante la creación y el hallazgo de nuevos campos de conocimiento, gracias al dominio de la creatividad científica, filosófica o artística.

61. La creatividad no es formalizable, planificable ni regulable debido a que la creatividad se entronca con los mecanismos expresivos más profundos del lenguaje y de los hablantes, como ya señaló Arthur Koestler (Koestler, 1964).

62. Por ello podría afirmarse que la creatividad científica, filosófica y artística, en tanto que se entronca con los mecanismos de creación del sentido en el hablante individual y en el grupo social, halla sus raíces más en la mentira que en la verdad.

63. La mentira no es una negación de la verdad, sino más bien por el contrario, la verdad es solo un precipitado de la mentira, como ya en su momento había señalado Friedrich Nietzsche en su opúsculo Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

64. La plasmación mas sistemática de las mentiras, cuando va apoyada por el peso de la autoridad religiosa y civil, es la teología y la religión.

65. La religión, como el arte, puede ser una mentira necesaria, en tanto que puede ser un mecanismo de creación del sentido. Sin embargo, la religión, en tanto que puede ser impuesta, puede dejar de ser un mecanismo de expresión y

liberación y convertirse en un mecanismo de opresión.

66. Puede reivindicarse, tal como hizo en su momento Karl Jaspers (Jaspers, 1968), la necesidad de un pensamiento y un lenguaje religiosos, como modos de expresión de lo que de otro modo no se podría decir. Sin embargo dicha necesidad se convierte en un obstáculo en tanto que la religión intente constituirse como institución socialmente avalada.

67. Toda religión, como ya en su momento destacó Henri Bergson (Bergson, 1932, con el comentario de Loisy, 1933), siempre se mueve entre los polos de la creación y la expresión libres y la consolidación y la imposición sociales, razón por la cual su necesidad institucional podría ser puesta en duda ya que las funciones de la religión podrían pasar a ser desempeñadas por las artes, como ya señaló Arthur Schopenhauer (Schopenhauer, 2003).

68. Es necesario reconocer que cada uno de los aspectos de las proposiciones no puede ser reducido a ninguno de los otros tres. El caso más extremo es el de la referencia y la expresión, puesto que son polos opuestos, identificados tradicionalmente con los mundos objetivo y subjetivo.

69. Pretender objetivar la expresión es una forma desesperada de intentar lograr el sentido de la vida individual o colectiva, movida por el miedo a lo inseguro y lo incierto.

70. El miedo a la inseguridad, al dolor y a la muerte es algo consustancial a la condición humana, y por ello podría afirmarse que buena parte de la historia de la humanidad ha sido, y seguirá siendo, una búsqueda sin término de la seguridad, el placer y la vida a través del lenguaje, el pensamiento, el arte, la religión y las múltiples formas de la vida social.

71. Aun así nunca llegaremos a estar seguros, y por ello concluiremos este texto con las palabras de un poeta que supo expresar el miedo, la inseguridad y la duda:

HAMLET:

To be, or not to be: that is the question

Whether 'tis nobler in the mind to suffer

The slings and arrows of outrageous fortune,

Or to take arms against a sea of troubles,

And by opposing end them? To die: to sleep;

No more; and, by a sleep to say we end

The heartache and the thousand natural shocks

That flesh is heir to, 'tis a consummation

Devoutly to be wished. To die, to sleep;

To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub;

For in that sleep of death what dreams may come

When we have shuffled off this mortal coil,

Must give us pause.

William Shakespeare: Hamlet, Act III, Scene 1.

Expresión y silencio

1. Llamamos silencio a la ausencia de todas las proposiciones.

2. Como solo una proposición puede poseer referencia, consecuentemente el silencio carece de todo tipo de referencia.

3. Por la misma razón el silencio tampoco posee sentido ni coloración.

4. Sin embargo no puede negarse la posibilidad de que en el silencio sea posible algún tipo de expresión.

5. Toda proposición es posible gracias a un acto en el que se realiza una enunciación.

6. El acto de enunciar una proposición y el contenido de la misma no poseen la misma naturaleza.

7. Una proposición tiene una naturaleza lingüística.

8. Un acto enunciativo no tiene una naturaleza lingüística, puesto que un acto no es un enunciado.

9. Todo acto enunciativo pertenece al conjunto de todos los actos posibles y, en tanto que tal, se enmarca en el ámbito de las categorías de la acción.

10. La mayoría de los actos posibles no poseen un correlato lingüístico por lo tanto son actos no predicativos o prepredicativos.

11. La realización de un acto de cualquier tipo presupone la existencia de una sensación de certeza.

12. Hay dos clases de certeza: la sensible y la sensible y enunciable (Bermejo Barrera, 2005).

13. La certeza que acompaña al silencio solo puede ser una certeza sensible.

14. Mediante la certeza sensible es posible llegar a saber que formamos parte del mundo.

15. Llamamos sensación de pertenencia a la percepción de que estamos integrados en una totalidad.

16. Para que se de la sensación de pertenencia no es necesaria la existencia de actos del habla.

17. En la sensación de pertenencia cabe distinguir dos aspectos: la pertenencia al mundo en general y la pertenencia al mundo de los seres humanos.

18. Del mismo modo que en la sensación de pertenencia al mundo físico no es estrictamente necesaria la existencia de actos del habla, tampoco lo es en la pertenencia al mundo humano común, al que E. Husserl y A. Schutz (Schutz, 1932) denominaron Mitwelt.

18. El mundo común es el mundo de la experiencia vivida, al que estos mismos autores denominaron Lebenswelt.

19. La pertenencia al mundo humano es, pues, una pertenencia al mundo de la vida, y a un mundo común, en el que, entre otras cosas, es posible el lenguaje.

20. El mundo común, en tanto que es semejante al mundo de la vida, es un mundo solo posible en el tiempo.

21. El tiempo de la vida es un flujo. El tiempo del mundo físico no.

22. En el flujo del tiempo, pasado, presente y futuro se unen en el acto que hace posible sentir la certeza de que estamos sumidos en el tiempo de la vida, lo que no es posible en el mundo inorgánico (Bermejo Barrera, 2009).

23. Si el mundo de la vida es un mundo común, el tiempo de la vida es también, consecuentemente, un tiempo humano común.

24. El tiempo humano común se estructura, siguiendo en ello a A. Schutz, en Vorwelt y Folgerwelt, o lo que es lo mismo, en el tiempo de los seres humanos que presumiblemente nos precedieron y en el tiempo de los seres humanos que presumiblemente nos seguirán.

25. La sensación de pertenencia en el tiempo es una de las clases de certeza y, consecuentemente, puede ser, o no, formulada verbalmente.

26. La sensación de pertenencia en el tiempo, como la sensación de pertenencia en el mundo humano, se estructura en círculos de mayor o menor amplitud, como son la familia, el lugar de residencia, y distintos tipos de comunidades.

27. En todos y cada uno de los casos esa sensación de pertenencia puede ser, o no, formulada verbalmente. No obstante, no puede ser verbalmente formulada si no se da previamente una sensación de pertenencia prepredicativa.

28. En tanto que la certeza y la pertenencia más originarias no necesitan necesariamente ser enunciadas, podría decirse que la certeza y la pertenencia pueden tener algún carácter en común con el silencio.

29. No debemos considerar al silencio como un ente, sino solo como una negación o una ausencia de todo tipo de proposiciones.

30. El silencio, consecuentemente, no puede ser enunciado –ya que eso sería una contradicción en los términos–, pero sí vivido y sentido.

31. Podríamos, pues, incluir al silencio en el marco del ámbito de la certeza sensible.

32. En tanto que tengo la certeza de que existe el silencio, y dado que el silencio presupone la imposibilidad de los actos del habla, tener la certeza de que existe el silencio es lo mismo que tener la certeza de que el lenguaje tiene un límite insuperable.

33. La certeza de la existencia de un límite insuperable del lenguaje es fundamental para poder comprender la propia naturaleza del lenguaje.

34. La certeza de la existencia del silencio es lo que permite distinguir el mundo –o lo que no forma parte del conjunto de todos los enunciados– del lenguaje, o lo que constituye el conjunto de todos los enunciados posibles.

35. Confundirlos es lo que ha dado lugar a la existencia de la mayor parte de los supuestos problemas de la filosofía y la teología.

36. La mayor parte de las filosofías y teologías de la tradición occidental han

pretendido sistemáticamente identificar el mundo y el lenguaje o derivar al primero de ellos del segundo («en el principio era el Verbo»), o al segundo del primero, al considerar el lenguaje como un hecho básicamente físico.

37. La certeza de que el silencio es el límite absoluto del lenguaje no implica la consecuencia de que los hablantes, en tanto que tales, tienen que ser extraños al mundo, ajenos a él o anteriores y superiores al mismo, siguiendo la tradición platónica.

38. Por el contrario, esa misma certeza sensible, si se considera como plenamente prelingüística, es la máxima garantía de la pertenencia al mundo físico y al mundo humano, siempre y cuando ello no se intente formular verbalmente.

39. Intentar formular verbalmente la certeza de que no se puede expresar verbalmente la sensación de pertenencia al mundo da lugar a la existencia de la mística.

40. Todas las formulaciones místicas son contradicciones en los términos, puesto que, al intentar expresar verbalmente las sensaciones de pertenencia de los dos tipos, acaban por crear sistemas de proposiciones.

41. Pero, dado que todas las proposiciones han de tener expresión, coloración, sentido y referencia, las proposiciones de la mística no son más que sistemas de mentiras basados en la idea de que puede haber referencia en el silencio, lo que contradice la propia definición de silencio.

42. La certeza del silencio y las sensaciones de pertenencia que se derivan de ella, pueden actuar como unas sensaciones de seguridad, al mostrar la integración del hablante en el mundo físico y social. Son esas sensaciones de seguridad las que pretendió formular verbalmente la mística.

43. La mística no puede conseguir formular verbalmente lo que verbalmente no es expresable. Sin embargo las sensaciones básicas de pertenencia, en tanto que certezas sensibles, sí pueden ser sensorialmente percibidas y expresadas mediante aquellas artes que no necesitan del lenguaje: la música y las artes plásticas.

44. Afirmar que la música y las artes plásticas, en tanto que artes posibles sin la presencia de enunciados verbales, pueden hacer compartir las certezas sensibles

que se pueden percibir sensorialmente en el silencio, no entraña que esas artes sean las formas supremas del conocimiento y que de ellas se deriven todos los conocimientos formulables verbalmente. Esa fue una de las ideas claves del Romanticismo y de aquellas filosofías que quisieron primar la intuición y el conocimiento no verbal.

45. Ello es un error porque presupone asociar realidades absolutamente heterogéneas, como lo son el lenguaje y el silencio, y porque en el fondo esas mismas filosofías, como la de Arthur Schopenhauer, aspiraron a formular verbalmente lo que verbalmente no se puede formular, al igual que la mística.

46. Las artes no verbales forman parte del mundo de la certeza sensible, y ello es lo que explica que propiedades que pueden tener las obras de arte (ritmos, proporciones, armonía y belleza) puedan ser también percibidas sensorialmente con certeza en la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica.

47. De la existencia de las artes se derivó la idea teológica y filosófica de la existencia de un ser inteligente que creó la naturaleza como artesano o demiurgo. Esta presupone a la vez la idea de que el mundo puede ser pensado por un ser que domina el lenguaje y que planifica su creación, como artesano o demiurgo.

48. Ese artesano o demiurgo sería a la vez el máximo hablante, el lógos, y aquella persona –ya que suele ser concebida como semejante por los humanos– cuya certeza sensible absoluta coincide con un mundo, no al que pertenece, sino que le pertenece o con el que coincide.

49. El error de dicha concepción se deriva, como en todas las que se asocian con la mística, de la negación a admitir la diferencia entre lenguaje y silencio y lenguaje y mundo, así como de la sensación de inseguridad que hace pensar a quienes así lo formulan que la única manera de sentirse seguro en el mundo, de pertenecer a él, es dominarlo con un poder absoluto.

50. Esta fue la razón por la que la teología, las religiones y las filosofías siempre estuvieron asociadas al ejercicio del poder.

51. La única forma de evitar la caída en esta sensación infantil de omnipotencia, que se deriva de las sensaciones de certeza y pertenencia, es admitir la contingencia.

52. Toda certeza sensible y toda pertenencia física y social son contingentes, en

tanto que dependen de la integración de cada individuo o cada grupo en un espacio y un tiempo concretos.

53. La contingencia de la certeza y las pertenencias hace imposible la sensación de seguridad absoluta, que se le atribuía a Dios.

54. No obstante podemos prescindir de la necesidad de una seguridad absoluta en tanto que solo necesitamos la seguridad suficiente para nuestra condición, que es por naturaleza contingente.

55. Del mismo modo que al mundo le es ajeno el lenguaje y que el sentido del mundo es algo propio de los hablantes y no una característica propia del mismo mundo, la seguridad del hablante, o de quien siente la certeza sensible, solo es propia de él mismo. Y en tanto que es un ser contingente –espacial y temporalmente– no necesita una seguridad absoluta.

56. La seguridad absoluta de un ser contingente en el espacio es impensable, ya que es una contradicción en los términos, puesto que una parte no se puede identificar con el todo.

57. Sin embargo sí que existe una aspiración a una seguridad absoluta en el tiempo. A esa seguridad absoluta le llamamos eternidad, una característica esencial de Dios por definición.

58. Se llama eternidad a la certeza absoluta de quien se siente parte de un flujo temporal de permanecer para siempre en ese flujo, lo que es igualmente contradictorio con la propia idea de flujo temporal.

59. Se llama eternidad del instante a la sensación de certeza de pertenencia a un flujo temporal, gracias a la detención o congelación del propio tiempo. Esa eternidad del instante es una de las características esenciales de las obras de arte, verbales, o no verbales, que aspiran a superar el tiempo.

60. La eternidad del instante también se puede formular, como hizo F. Nietzsche, bajo la forma del eterno retorno de lo mismo. Sin embargo esta teoría, en tanto que teoría metafísica, de origen religioso y místico, tiene necesariamente que ser una mentira, en tanto que presupone el intento de verbalizar una experiencia no verbalizable.

61. La eternidad del instante puede ser percibida con certeza en la música y las

artes plásticas, que parecen haber congelado el tiempo.

62. La eternidad del instante, en tanto que supone transcender el tiempo, posee la propiedad común con el silencio de transcender aquella realidad en la que los seres humanos viven y se expresan en el tiempo: el lenguaje.

63. La pervivencia en el mundo físico de una obra de arte realizada en otro tiempo por una persona o unas personas ahora ausentes y conservada en el silencio de un objeto meramente físico, que puede ser percibido, o físicamente reproducido (en la interpretación musical) pero no verbalizado, forma parte esencial de la sensación de eternidad del instante.

64. Sin embargo la eternidad del instante forma parte de la certeza sensible que tiene lugar en el tiempo. Por ello podría decirse que la eternidad del instante es solo un grado más de la sensación de certeza sensible y de pertenencias, física y social.

65. Son esas sensaciones, que forman parte de la eternidad del instante, las que pueden lograr que los seres humanos hallen una forma de expresión en el silencio, en un silencio verbal que les puede permitir ampliar otras formas de percepción sensorial, como la musical (véase Gavilán, 2008), la percepción plástica o de la naturaleza.

66. Es así como los seres humanos han intentado sentirse un poco más seguros de sí mismos, sentirse más cerca entre sí y estar más integrados en un mundo inagotable a través del lenguaje y el conocimiento.

67. Un mundo –que es en sí mismo silencioso– del que quizás se haya llegado a pensar que percibir su propio silencio y aceptar los límites definitivos de nuestro lenguaje puede ser la última garantía de que siempre estaremos integrados en él.

Expresión, dolor y miedo

1. Llamamos dolor a la percepción sensible de un estado que dificulta o impide nuestra pertenencia a los mundos físico y social.

2. Llamamos placer a la percepción sensible de un estado que facilita y favorece nuestra pertenencia a los mundos físico y social.

3. El dolor y el placer son contrarios, pero no contradictorios. Es más, en realidad son complementarios.

4. El placer no puede concebirse sin el dolor.

5. El placer y el dolor son percibidos –como todas las percepciones sensibles– en el tiempo.

6. En el placer y el dolor hay siempre la triple estructura: pasado, presente y futuro.

7. No existen ni placer ni dolor absolutos. El placer y el dolor son siempre graduales.

8. La transición entre los grados del placer y el dolor coincide con la estructura del tiempo sensible.

9. El placer y el dolor pertenecen al mundo de la referencia.

10. El placer y el dolor no son una propiedad de las proposiciones. Las proposiciones pueden referirse a los estados de placer y dolor. Las proposiciones que se refieren a los estados de placer y dolor son las proposiciones de la expresión.

11. Del mismo modo que el objeto al que se refiere una proposición es diferente a la proposición misma, y del mismo modo que una proposición ni agota ni altera el objeto u objetos a los que la proposición se refiere, las proposiciones que se refieren al placer y al dolor son sustancialmente diferentes del placer y el dolor mismos.

12. El placer y el dolor pertenecen al mundo exterior al lenguaje, al mundo al que el lenguaje se refiere. Por ello el lenguaje nunca puede captarlos en su totalidad.

13. Existen proposiciones que refieren al placer y al dolor.

14. Las proposiciones que se refieren al placer y al dolor tienen referencia, sentido, coloración y expresión.

15. Las proposiciones que se refieren al placer y al dolor poseen sentido y coloración porque el placer y el dolor poseen grados y esos grados se suceden en el tiempo, y no puede ser expresados unívocamente.

16. El placer y el dolor son sistemas no solo temporales, sino también espaciales. Por ello es necesario conectar las referencias a los mismos con el sentido y la coloración, que son los únicos instrumentos que pueden dar cuenta de los matices.

17. Aun así en las proposiciones de la expresión es imposible, como en todo tipo de proposiciones, agotar la referencia.

18. Por esta razón el placer y el dolor, aunque pueden ser expresados en el lenguaje, pertenecen fundamentalmente al mundo extralingüístico, al mundo del silencio.

19. Es a través del placer y el dolor como el hablante se integra básicamente en los mundos físico y social, y también como puede llegar a ser totalmente incapaz de integrarse en ellos.

20. El placer y el dolor son básicamente prepredicativos, en tanto que están más allá de los límites del lenguaje.

21. Es a partir del nivel prepredicativo del placer y el dolor como el lenguaje puede llegar a hacerse posible.

22. El lenguaje puede llegar a no ser posible cuando el hablante no consigue integrarse en modo alguno en los mundos físico y social.

23. En el caso en el que un hablante no esté integrado en el mundo físico su incapacidad de expresarse verbalmente es una imposibilidad física.

24. En el caso en el que un hablante no esté integrado en el mundo social su incapacidad de expresarse verbalmente es una incapacidad social.

25. No obstante no puede afirmarse que exista una división tajante entre los mundos físico y social, puesto que un hablante es un ser físico que posee una naturaleza social y el lenguaje es el hecho social por excelencia.

26. La imposibilidad de expresión de un hablante depende de la estructura temporal de su percepción sensorial, puesto que el lenguaje es ante todo un hecho físico, y el lenguaje se construye a partir de proposiciones que se enuncian en el tiempo, siendo además el tiempo un aspecto esencial de la propia estructura del lenguaje.

27. La posibilidad de expresión de un hablante está relacionada con su percepción de la estructura temporal del placer y el dolor.

28. Dado que, al expresarse, un hablante se integra en los mundos físico y social, su capacidad de expresión es correlativa a la percepción de sus estados graduales y temporales de placer y dolor.

29. Llamamos expresión de un hablante al acto mediante el cual dicho hablante, al formular un enunciado, puede enmarcarlo en un estado en el que en una estructura articulada en base al placer pueden llegar a predominar –en el momento de la propia enunciación o en un futuro próximo– los grados de placer sobre los grados de dolor.

30. Por ello se puede afirmar que la capacidad de expresión general de un hablante es sinónimo de su grado de integración y pertenencia a los mundos físico y social.

31. Que la capacidad de expresión es correlativa a los grados de integración y pertenencia a los mundos físico y social es evidente si tenemos en cuenta la estrecha relación que existe entre el lenguaje y el ejercicio del poder y el papel fundamental que en todo orden social desempeña la mentira colectiva, o lo que es lo mismo, la ideología.

32. La relación entre capacidad de expresión y poder es evidente, no solo en el campo de los enunciados preformativos, sino en el dominio de la agresión y la defensa verbales, correlatos de la agresión y la defensa físicas.

33. La capacidad limitada de expresión de un hablante es correlativa de su limitada capacidad social. Por ello los mayores grados de dominio llevan a la par los mayores grados de silencio de los dominados.

34. Cuando se pierde de un modo absoluto la capacidad de expresión puede decirse que el hablante traspasa los límites del grupo social, e incluso los límites de la especie humana.

35. Un hablante pierde de un modo absoluto su capacidad de expresión cuando todo el mundo considera que ninguna de sus afirmaciones tienen sentido alguno ni se refieren a nada. Y además, cuando al negársele su capacidad de hablar, se le niega su capacidad de expresarse.

36. Ello puede ocurrir en un momento histórico determinado cuando los grupos dominantes de una cultura consideran que lo que puedan decir los hablantes de otros pueblos, grupos, o personas aisladas, no solo no tiene sentido, sino que, además, no es una expresión auténtica de sus propios deseos.

37. Cuando una cultura niega a otra, o a otros grupos, la capacidad de expresión, solo puede hacerlo de un modo limitado, ya que esas otras culturas o esos otros grupos sí que consideran válida la capacidad interna de expresión de sus propios miembros.

38. Sin embargo si ello se hace con un individuo o unos individuos aislados dentro de una cultura, entonces la negación de la capacidad de expresión es absoluta.

39. Ello ocurrió en el caso de la civilización occidental en el caso de la locura (Scull, 1993).

40. De acuerdo con ello, en la locura no solo los enunciados de los hablantes carecen de referencia y sentido, sino que ni siquiera serían expresiones genuinas de los estados de placer y dolor del hablante.

41. No obstante se ha intentado parcialmente, a partir de S. Freud, comprender que la capacidad de expresión persiste incluso dentro de los márgenes de la locura y los discursos carentes de sentido.

42. Como ejemplo de ello puede verse el siguiente poema de Heather S. Ashworth en el que su autora, una esquizofrénica internada en un manicomio,

intenta dar a entender que a ella se le niega la capacidad de expresarse y tener sentimientos:

Hospital visit

You brought me flowers,

(I saw my grave)

You brought me smiles

(I saw your mock)

You gave advice

(Another plot)

You couldn’t stay

(The other world)

You checked your watch

(Changed my time)

You stole my heart

Once, in another life

Not mine

You turned to look, as

You walked away

I stood helpless

Watching you

Heather S. Ashwort, Voices, citado por Gwen Howe, The Reality of Schizophrenia, London, Faber and Faber, 1991, p. 174.

43. Tal como la define la civilización occidental, la locura es el más solitario de los sufrimientos. Un sufrimiento que sin embargo es objeto de la mayor contemplación social de una personas de las que se cree que no solo han perdido la razón, la capacidad de pensar, sino también la capacidad de tener sentimientos, la capacidad de expresión.

44. Por esta razón, el loco, al perder la capacidad de expresión, queda totalmente fuera del mundo social, de la especie humana, e incluso del mundo físico, que no es capaz de percibir sensorialmente siguiendo unos patrones sociales comunes.

45. La concepción social de la locura sirve como un límite que nos permite comprender un hecho esencial: la imposibilidad de comunicar o compartir el dolor, muy bien analizada por Elaine Scarry (Scarry, 1985).

46. El dolor no se puede compartir en tanto que es el mismo dolor el que nos limita o nos aleja de la posible integración en el mundo físico y social, siendo el dolor absoluto el dolor de las más graves enfermedades físicas, o el de la propia locura.

47. Por el contrario el placer, en tanto que mecanismo básico de la integración física y social, es lo que facilita nuestra pertenencia a un mundo común o compartido. Puede pensarse que existen placeres solitarios, nunca muy bien vistos. Sin embargo hablar de dolores solitarios carece totalmente de sentido, puesto que la soledad del dolor en gran parte se presupone.

48. Podría pensarse que el dolor puede ser compartido mediante la compasión, en la que A. Schopenhauer quiso ver la clave de toda la ética, siguiendo las

enseñanzas del budismo. Sin embargo toda compasión se acompaña de un cierto sentimiento de hipocresía, como se puede ver en el poema de Heather S. Ashworth.

Ello puede deberse a que quien se compadece en el fondo se alegra o se siente superior a quien sufre, precisamente, por no estar sufriendo.

49. No puede haber dolores compartidos, sino solo dolores simultáneos, dolores sentidos por varias personas a la vez.

50. En el caso de los dolores simultáneos puede darse un sentimiento de pertenencia común, pero ese sentimiento es un sentimiento de pertenencia físico, y por lo tanto básicamente prepredicativo.

51. Los dolores se sufren y pueden intentar explicarse parcialmente de un modo verbal. No obstante es imposible reconocerlos si no se ha tenido previamente la experiencia física de los mismos.

52. La comunidad de las personas que sufre un dolor solo es posible si el grado de dolor es moderado, si ese dolor se sitúa en un pasado o bien si se espera que ese dolor desaparezca en un futuro. Si el dolor es intenso, presente y no existe la posibilidad de que desaparezca, esa comunidad es imposible.

53. La comunidad de unas personas sufrientes es la comunidad que ha dejado o espera dejar de sufrir.

54. Todas las comunidades se estructuran mediante un sistema de placeres compartidos, ya sean físicos –disfrute y posesión de bienes– o psicológicos y sociales –lo que sería básicamente lo mismo.

55. Se han creado ideologías que intentan definir a todas las sociedades como grupos que comparten y optimizan los placeres materiales: estas son las ideologías del mercado. Y también se han desarrollado teorías éticas, como el utilitarismo, que han querido basar todas las proposiciones de la ética en un cálculo de placeres y dolores que no serían más que una transposición de un mercado ideal.

56. Las ideologías del mercado no pueden ser ciertas en tanto que no admiten la complementariedad del placer y el dolor. Dichas ideologías niegan u ocultan la existencia del dolor porque de otro modo no podrían justificar la existencia del

dominio económico, político e ideológico.

57. Las éticas utilitaristas no pueden ser ciertas en tanto que se niegan a admitir la existencia del dolor, su incomunicabilidad y la posibilidad de que a través de ese propio dolor, físico y social, se pueda llegar a la extinción de algunos grupos humanos.

58. En la estructura temporal del dolor hay un pasado, un presente y un futuro. Cuando el dolor se presenta como algo posible en el futuro surge el miedo.

59. El miedo, el temor y la angustia son tres mecanismos psicológicos básicos de los seres humanos (Christophe, 2005).

60. El miedo y el temor, físicos y sociales, se originan ante amenazas concretas. Cuando no existe una sola amenaza concreta y se da un miedo generalizado, entonces podemos hablar de la existencia de la angustia (Diel, 1966).

61. El uso y la manipulación del miedo es un mecanismo básico para el mantenimiento del orden político y social, ya sea a través de la coerción física o el lenguaje, es decir, mediante la ideología.

62. El uso y la manipulación de la angustia es un mecanismo básico de las religiones y las teologías, y en ellos basan sus construcciones verbales, que tienen que llegar a funcionar, para tener éxito, como mentiras socialmente admitidas.

63. Tanto en el campo de las ideologías políticas como en el de las religiones es necesario justificar la existencia del dolor físico y psicológico, o bien considerándolo como algo del pasado, o bien considerándolo como algo que desaparecerá en el futuro.

64. El mecanismo por el que se puede llegar a creer que debemos sufrir un dolor en el presente para que pueda llegar a desaparecer en el futuro se llama esperanza, una idea sobre la que algunos autores, como Ernest Bloch, intentaron construir toda su filosofía.

65. Puede haber tres tipos de esperanza. La esperanza personal, gracias a la cual creemos que el equilibrio del placeres y dolores siempre se inclinará a nuestro favor en el futuro, y sin la cual no es posible vivir, puesto que negarla supone no poder otorgar un sentido a la vida. La esperanza política colectiva, que se puede

plasmar en proyectos políticos emancipadores, como el marxismo. La esperanza ilusoria colectiva, cuya administración corresponde a los teólogos y a las comunidades religiosas, que necesitan crear mundos imaginarios que sean mentiras verosímiles en los que todo tipo de esperanzas se puedan realizar en un futuro de un modo absoluto. Sin embargo, al ser esos mundos ilusorios, y las esperanzas depositadas en ellos irrealizables, esos tipos de esperanzas sólo pueden contribuir a incrementar el dolor.

66. Es consustancial a la naturaleza del placer y el dolor no ser expresables verbalmente de un modo claro. Ello es debido a que ninguna proposición puede agotar la referencia, y sobre todo a la naturaleza esencialmente física de los mismos.

67. El dolor y el placer se pueden expresar por medios no verbales. Sin embargo el componente no verbal es mayor en el caso del dolor, debido a su naturaleza no compartida socialmente.

68. El dolor se expresa físicamente mediante el llanto y los gritos, que son hechos físicos y fisiológicos.

69. El llanto depende de la existencia de las lágrimas, que son un mecanismo esencial para la alimentación, la salud y el funcionamiento de los ojos (Lutz, 2001). Sin embargo, el llanto puede ser también un hecho social.

70. Todas las culturas a lo largo de la historia han reconocido y regulado el uso de las lágrimas, en relación con diferentes tipos de hechos sociales, como por ejemplo el duelo (Lutz, 2001).

71. Existe, pues, un llanto socialmente admitido, y que puede enmarcarse en los mecanismos de la compasión. Pero también puede haber un llanto excesivo, no comprendido ni socialmente admitido, que puede llegar a ser considerado como patológico.

72. Es ese llanto patológico el que muestra el dolor en su estado más puro, de hecho físico incomunicable.

73. Cuando se produce el llanto patológico la persona que lo protagoniza puede dejar de estar integrada en su grupo social. Esos serían los casos de aquellas personas incapaces de asimilar el dolor físico o social, protagonistas de hechos como el duelo patológico.

74. El llanto no es considerado patológico si es solo la expresión de un intensísimo dolor físico. Sin embargo, aun en esos casos ese llanto puede llegar a ser socialmente perturbador.

75. Se considera a un llanto como patológico en sentido pleno cuando expresa un sentimiento excesivo o un dolor psíquico, que hace que la persona que lo protagoniza quede al margen del grupo social. Es el caso, por ejemplo, del continuo llanto y los continuos gritos de los locos.

76. Los gritos son una expresión pura del dolor y por eso pueden llegar a ser socialmente perturbadores.

77. El grito y el llanto son ambos expresiones de la contingencia absoluta de los seres humanos.

78. Ello es así porque el grito y el llanto, en tanto que expresiones del dolor, muestran la situación total de dependencia de quien ya no puede hablar con respecto a su sufrimiento, físico o social.

79. El dolor y el sufrimiento se sitúan en un lugar concreto del tiempo y el espacio.

80. Cuando una persona sufre desea superar su dolor en el futuro, o lo que es lo mismo, desea superarlo mediante el tiempo. Si lo logra, o cree que puede lograrlo, sus gritos y su llanto pueden tener un sentido, y por lo tanto, de una manera o de otra cesarán. De lo contrario pasarán a ser interminables.

81. La superación del dolor va acompañada por el deseo de superar el espacio en el que se inscribe el propio cuerpo. El que sufre idealmente quisiera salir de sí mismo o que le extraigan la parte del cuerpo que le causa dolor. De la misma manera la superación del dolor se puede lograr si conseguimos superar la contingencia del tiempo, proyectando nuestra esperanza hacia el futuro.

82. No podemos superar realmente el tiempo y el espacio, pero sí idealmente gracias a la eternidad del instante, que nos permite sentirnos más integrados en el mundo físico, a través de la experiencia sensorial.

83. Sin embargo la eternidad del instante solo se puede dar en los mecanismos que permiten el desarrollo de la creación artística no verbal, no en el dolor insuperable. El dolor solo podría contribuir a la creación artística cuando esa

misma creación llega a concebirse como un medio de superar y anular el propio dolor.

84. Del dolor en sí mismo no se genera nada.

85. El dolor físico, la imposibilidad de superarlo y de salir de él, suele acabar con el fin o la destrucción de la vida a través de la enfermedad. Cuando el dolor físico desemboca en la muerte ese mismo dolor puede ser socialmente comprendido, aunque no expresado ni compartido

86. Por el contrario, cuando al dolor físico se añade un dolor moral y afectivo, que se expresa solo por el grito y el llanto, como es en el caso de la locura, no hay posibilidad de que sea socialmente comprendido.

87. Al dolor y al miedo que acompañan a la locura se han de sumar la humillación y la vergüenza –dos muestras máximas del rechazo social– que han de sufrir aquellos que padecen la más solitaria de las penas. Por ello es lógico que la locura desemboque en la muerte, social y física, de quien la padece.

88. Si el dolor físico y social desembocan en la muerte podría decirse que la muerte es el último límite del dolor. Y si el dolor más extremo lleva consigo la imposibilidad de la expresión, por ello mismo podría afirmarse que es la propia muerte el límite final de la expresión.

89. Por todo ello podremos concluir que la muerte es el último límite del lenguaje.

90. Nadie ha hablado nunca desde la muerte. El lenguaje, sin embargo, nunca ha dejado de hablar de ella.

Sobre la imposibilidad de proposiciones carentes de expresión

1. Toda proposición posee referencia, sentido, coloración y expresión. Por ello no puede afirmarse que sean posibles proposiciones carentes de expresión.

2. Toda proposición es singular.

3. Cada proposición es diferente a las demás proposiciones.

4. Todas las proposiciones pertenecen a un conjunto, el conjunto de las proposiciones.

5. El conjunto de las proposiciones es un conjunto numerable.

6. Una proposición puede referirse a un objeto o bien a otra proposición.

7. El conjunto de las proposiciones que se refieren a otras proposiciones es un subconjunto del conjunto de las proposiciones.

8. Poseen las propiedades que definen al conjunto de las proposiciones los elementos de ese conjunto, pero no el conjunto mismo.

9. Poseen las propiedades del subconjunto de las proposiciones que se refieren a otras proposiciones esas mismas proposiciones, pero no el subconjunto en sí mismo.

10. Llamamos mundo al conjunto de los objetos sobre los que es posible elaborar proposiciones que se refieren a algo.

11. Llamamos lenguaje al conjunto de las proposiciones que es posible enunciar.

12. Las propiedades de las proposiciones que se refieren al mundo no son propiedades del mundo, sino de esas mismas proposiciones.

13. Las propiedades de las proposiciones que se refieren al lenguaje no son

propiedades del lenguaje, sino del subconjunto de las proposiciones que se refieren a otras proposiciones.

14. El mundo no puede ser enunciado como totalidad, más allá del conjunto de las proposiciones posibles.

15. Del mismo modo, el lenguaje no puede ser enunciado como totalidad más allá del subconjunto de las proposiciones que se refieren a otras proposiciones.

16. Las proposiciones que se refieren al mundo no pueden agotar el mundo.

17. Del mismo modo, las proposiciones que se refieren al lenguaje no pueden agotar el propio lenguaje.

18. El mundo es diferente al conjunto de las proposiciones que se refieren a él, puesto que el mundo ni es una proposición ni el conjunto de todas las proposiciones, sino aquello a lo que refieren las proposiciones.

19. Del mismo modo, el lenguaje es diferente al subconjunto de las proposiciones que se refieren a otras proposiciones, porque el lenguaje no es una proposición, ni el subconjunto de las proposiciones que se refieren al lenguaje, sino el objeto al que se refieren esas proposiciones.

20. Del mismo modo que el mundo no se puede abarcar en el conjunto de las proposiciones que se refieren a él, el lenguaje tampoco es abarcable mediante el subconjunto de las proposiciones que se refieren a otras proposiciones.

21. Los filósofos han pretendido abarcar la totalidad del mundo, del mismo modo que los gramáticos pretendieron abarcar la totalidad del lenguaje (Pinker, 2007).

22. La pretensión de los filósofos y los gramáticos de abarcar la totalidad del mundo y el lenguaje solo es comprensible como una necesidad expresiva de ellos mismos.

23. Afirmar que se puede abarcar la totalidad del mundo o del lenguaje es meramente expresar la necesidad de sentir seguridad.

24. Como todas las personas suelen y pueden sentirse inseguras y los filósofos y los gramáticos son personas, consecuentemente ambos crean dos ficciones que

serían sus propios correlatos:

a. el pensamiento, el intelecto, el mundo de las ideas o Dios como ser pensante;

b. el lenguaje, el hablante puro, el discurso, o Dios entendido como lógos.

25. Paradójicamente es a partir de estas dos ficciones como se pretende lograr anular la capacidad expresiva del lenguaje y el componente expresivo de toda proposición.

26. Para la construcción de estas dos ficciones es necesario establecer una serie de dicotomías que intenten superar el hiato entre lo singular y lo universal, lo contingente y lo necesario.

27. En la construcción de esas dicotomías, la búsqueda de lo universal y lo necesario supone negar el carácter numerable del conjunto de las proposiciones.

28. El hecho de que el conjunto de las proposiciones sea un conjunto numerable trae consigo que el conjunto de las proposiciones tenga un carácter contingente.

29. Pensar que un intelecto pueda captar y agotar la esencia del mundo o que el lenguaje pueda ser abarcado en su totalidad solo será posible mediante una ficción, en la que se supere la singularidad y la contingencia de la condición humana.

30. Por esa razón, tras todos los intentos de formulación de las distintas formas posibles de pensamiento o lenguajes absolutos, sean estos los de la religión, la filosofía o la ciencia, es necesario apelar a una figura divina o similar a lo que las grandes religiones llamaron Dios.

31. En la creación de esas ficciones de la totalidad, la superación de lo singular y lo contingente solo ha sido posible mediante la negación del cuerpo humano, porque es en ese cuerpo en donde se manifiesta en mayor grado la singularidad y la contingencia.

32. Negar a Dios e integrar al cuerpo humano en la totalidad de la cadena de la

vida o en la totalidad del universo, sigue siendo igualmente una ficción, en la que solo cambian los referentes de la totalidad.

33. Para que una proposición sea posible, esa proposición debe ser enunciable mediante un acto.

34. El acto de la enunciación es singular, del mismo modo que la proposición que se hace posible en él.

35. No es posible enunciar a la vez toda las proposiciones, y consecuentemente agotar el lenguaje y captar la totalidad del mundo. Esa ha sido una propiedad exclusiva del Dios griego, judío, cristiano o musulmán, que ha sido asumida a partir del siglo XVII por el discurso de la filosofía y la ciencia. En cualquier caso no es más que una ficción o una mentira adecuada.

36. Las enunciaciones son singulares y su singularidad está marcada por el espacio y el tiempo. Toda enunciación se hace desde un determinado lugar y en un momento concreto.

37. En tanto que toda enunciación está marcada por el espacio y el tiempo, toda enunciación se hace desde dentro del mundo.

38. En tanto que toda proposición depende de una enunciación, todas las proposiciones que se refieren al mundo, aunque son diferentes de él, están en el mundo.

39. Por la misma razón, todas las proposiciones que se refieren al lenguaje, aunque son diferentes de él, se enmarcan en el propio lenguaje.

40. Toda enunciación, con su proposición consecuente, es singular y contingente. Del carácter contingente (es decir, delimitado espacial y temporalmente) de la enunciación y la proposición deriva su naturaleza expresiva.

41. Aquello que nos sitúa de un modo contingente en el espacio y en el tiempo es nuestro cuerpo. Por ello se podría afirmar que nuestro cuerpo es el lugar desde el que hablamos.

42. No podemos hablar desde fuera del cuerpo. No existe un lugar desde el que hablar fuera del espacio y el tiempo, porque todos los lugares están situados en el espacio y el tiempo. Sin embargo se ha creído en esa especie de no-lugar y se

le ha llamado, desde los griegos, alma.

43. Pensar el alma fuera del espacio y el tiempo es una contradicción, y por ello se ha tendido a concebir un lugar diferente que sería el lugar propio de las almas, en un mundo que sería paralelo al mundo. Esto no es más que una duplicación innecesaria. Sin embargo, es comprensible que se haya concebido así si consideramos al alma como una mentira adecuada.

44. Dado que la enunciación se sitúa, en tanto que hecho físico, en el espacio y el tiempo, y teniendo en cuenta que el lugar en el que somos es lo que llamamos cuerpo, se puede afirmar que sin el cuerpo no sería posible ninguna enunciación ni ninguna proposición.

45. Aquello que sitúa a una enunciación y una proposición en el cuerpo es su componente expresivo.

46. Suele creerse que el componente expresivo de una proposición la limita y que el conocimiento solo es posible si trascendemos lo singular. Sin embargo ello no es así.

47. El componente expresivo de una proposición es lo que la hace posible, y no la limita, porque el carácter singular es una característica esencial de todas las proposiciones, que son del mismo modo singulares y limitadas en su referencia, su sentido y su coloración.

48. Por ello, negar el carácter expresivo de las proposiciones solo se puede entender, a su vez, como una necesidad expresiva.

50. Negar el carácter expresivo de las proposiciones y aspirar a un mundo en el que las proposiciones estén libres de expresión y superen el espacio y el tiempo, es decir, superen la contingencia, no es más que expresar la propia inseguridad.

51. Negar el carácter expresivo de las proposiciones es una forma de luchar contra el miedo mediante la creación de mentiras adecuadas o inadecuadas, según el caso.

52. La búsqueda de la seguridad mediante la negación del carácter expresivo de las proposiciones se intenta a través del establecimiento de un dominio imaginario sobre el mundo y el lenguaje.

53. Se cree lograr el dominio del mundo al pensar que todo el mundo es enunciable en un sistema cerrado y perfecto de proposiciones, de tal modo que quien piensa que no es más que una parte del mundo convierte al mundo en una de sus propias partes en tanto que el mundo cabe en su pensamiento.

54. Del mismo modo el hablante que cree que puede agotar y comprender todo el lenguaje intenta abarcar el lenguaje en el subconjunto de las proposiciones finitas que él es capaz de enunciar, obviando que ese subconjunto pertenece a un conjunto más amplio en el que se pueden generar continuamente otros subconjuntos.

55. Esta confusión, que puede ser intencionada o espontánea, invierte los términos en lo que se refiere a la finitud y a la infinitud.

56. En tanto que el conjunto de las proposiciones es numerable, el número de las proposiciones debe ser finito.

57. El número de las proposiciones depende del número de las enunciaciones o de actos del habla, que puede incrementar de un modo continuo el número de las proposiciones posibles.

58. Sin embargo, el número de actos del habla depende de la necesidad expresiva de los hablantes, por lo cual se puede afirmar que el número de las proposiciones enunciables depende del grado de intensidad expresiva de un hablante o de diferentes conjuntos de hablantes.

59. Mientras existan hablantes puede decirse que sigue dándose la posibilidad de hablar. Consecuentemente la capacidad de ampliar el número de proposiciones enunciables teóricamente hasta el infinito no es más que un reflejo del carácter continuo del deseo, y en concreto del deseo de hablar.

60. Pero el deseo de hablar depende de unos hablantes singulares situados en unos marcos espaciales y temporales concretos. Por lo que podría decirse que se da la paradoja de que el deseo de infinitud solo es una característica propia de los seres finitos.

61. Si existiese un ser infinito y perfecto, no tendría deseos de ser infinito, ya que ello querría decir que le faltaría algo, lo cual sería contradictorio con las características de su propia infinitud.

62. Un ser infinito no desea nada, porque ya lo tiene todo. Por esa razón la necesidad de anular el deseo, negando el componente expresivo de las proposiciones, no es más que la expresión de un deseo, el deseo de no desear.

63. Sin embargo el deseo de no desear solo es posible cuando ya se tiene todo lo que se desea, por lo cual podríamos decir que la negación del deseo no es más que una ficción. La negación del deseo no es más que una mentira adecuada, en tanto que puede ser socialmente compartida en el marco de determinadas religiones o filosofías.

64. La negación del deseo es una de las formas posibles de conjurar la frustración que la imposibilidad de realizar el deseo produce. Y en tanto que la posibilidad de la frustración de un deseo produce miedo, podríamos afirmar que la negación de un deseo es un intento de alejar la posibilidad de que surja el miedo, refugiándose imaginariamente en un lugar seguro, gracias a la creación de una mentira adecuada.

65. La posibilidad de que exista el lenguaje depende de la necesidad expresiva de los hablantes. Es por ello el inagotable deseo de hablar el que puede hacernos creer que nuestro lenguaje puede decirlo todo y que consecuentemente nuestro pensamiento puede llegar a captar y agotar la esencia del mundo.

66. Sin embargo ese deseo es frágil, tan frágil como pueda ser la existencia de quien o quienes hablan.

67. Aquellos que hablan lo hacen desde dentro de un lenguaje, y en el marco del conjunto numerable de las proposiciones posibles. Aquellos que hablan lo hacen además desde un lugar en el mundo.

68. El lenguaje de quienes hablan es básicamente la expresión de su deseo de hablar. Sin el deseo de hablar no existiría el lenguaje.

69. Los hablantes no pueden transcender su deseo de hablar.

70. El lenguaje solo es posible en tanto que exista un deseo compartido.

71. El deseo de hablar no se refiere a nada, porque la referencia es solo una de las cuatro propiedades de las proposiciones. El deseo de hablar se queda en los hablantes.

72. El deseo de hablar es inagotable. El número de las proposiciones no, puesto que forman un conjunto numerable.

73. El deseo de hablar es inmanente; es el deseo de una o varias personas. Por ello no puede afirmarse que hablando se transcienda el deseo.

74. Mediante los actos del habla no se trasciende el deseo, simplemente se comparte.

75. El deseo compartido es, del mismo modo que el deseo individual, un deseo singular, limitado en el espacio y el tiempo. Por ello puede decirse que el deseo colectivo tampoco transciende a los sujetos que desean.

76. No hay, pues, lenguaje más allá del deseo. No hay, pues, lenguaje más allá del mundo.

77. Todo lo que todos los hablantes podrían decir siempre quedará inmerso en el ámbito de los propios hablantes, porque el lenguaje no es una propiedad de las proposiciones y el pensamiento no es una de las propiedades del mundo.

78. Todo lo que todos los hablantes podrían decir queda inmerso en el mundo contingente de la vida.

79. No se puede pensar más allá de la vida, no se puede hablar antes ni después de ella.

80. Por ello, del mismo modo que el mundo no es enunciable ni pensable, tampoco es pensable ni enunciable aquello que esté más allá de la vida.

81. No puede haber ni lenguaje ni pensamiento más allá de la vida

82. No puede haber ni pensamiento ni lenguaje después de la muerte, porque no existe un lugar seguro que es un no-lugar en un mundo que no es el mundo, ya que el mundo, por definición, es solo uno.

83. No hay, pues, ni muertos pensantes, ni espíritus puros que hablen y piensen más allá del deseo, en compañía de quien no desea nada porque ya lo tiene todo, y de quien no tiene nada que decir ni que pensar porque ya lo dijo y pensó todo simultáneamente. No existe la celestial república de las almas, los filósofos o los científicos, capaces del transcender el espacio y el tiempo.

84. Todo lo que se puede decir es frágil.

85. Todo lo que se puede decir es transitorio.

86. Todo lo que se puede decir depende la existencia de los hablantes y solo puede tener significado para ellos.

87. Más allá de todo lo que se puede decir solo queda el silencio absoluto y la imposibilidad absoluta de pensar.

Sobre las proposiciones que expresan la expresión, o el lenguaje interno

1. Todas las proposiciones expresan algo.

2. En una proposición no es posible expresar algo si dicha proposición no posee, a su vez, referencia, sentido y coloración.

3. Todas las proposiciones han de ser enunciadas en un acto del habla.

4. Únicamente mediante la realización de un acto del habla es posible integrar en una unidad los cuatro elementos que componen toda proposición.

5. Un acto del habla es un acontecimiento que se sitúa en el espacio y en el tiempo, por lo tanto es un acontecimiento contingente.

6. En tanto que acontecimientos contingentes, unos actos del habla son posibles y otros no lo son.

7. Un acto del habla está determinado por dos tipos de condiciones: las que dependen del emisor y las que dependen de sus receptores posibles.

8. La enunciación de una proposición en un acto del habla constituye un proceso de objetivación de la voluntad del hablante. Dicha voluntad, sin embargo, nunca puede ser agotada al hablar.

9. Hay pues dos tipos de actos del habla, que dan lugar a dos tipos de proposiciones: los actos posibles y los actos efectivos.

10. Solo en los actos efectivos del habla la proposición se realiza, y por lo tanto se constituye como tal.

11. Sin embargo debe de haber un mayor número de actos del habla posibles que de actos del habla efectivos, ya que, por definición, la posibilidad siempre tiene que ser más extensa que la efectividad.

12. El conjunto de los actos del habla posibles es lo que la filosofía occidental ha denominado pensamiento.

13. Llamamos pensamiento a un lenguaje interno en el que hablante se dirige a sí mismo.

14. El lenguaje interno existe en todos los seres humanos de todas las culturas, tal como se puede atestiguar históricamente.

15. El lenguaje interno es además, en la experiencia clínica contemporánea, un elemento fundamental para lograr la comprensión de la enfermedad mental.

16. Hay dos tipos de lenguaje interno: el histórico y culturalmente admitido y el considerado fuera de los parámetros de la normalidad. Así, por ejemplo, «oír voces» en el mundo contemporáneo es un signo definitorio de la esquizofrenia (Szasz, 1970; 1976), mientras que en muchas culturas es un elemento que forma parte de la experiencia religiosa aceptable (James, 1986).

17. El lenguaje interno no sería posible si el hablante no se designase a sí mismo de alguna manera con un nombre propio.

18. En el lenguaje interno el hablante aparece a la vez como referencia, puesto que se objetiva mediante el nombre propio, y como expresión.

19. En el lenguaje interno el hablante se expresa dirigiéndose a sí mismo y sin realizar las proposiciones en un marco espacial y temporal concretos.

20. Es por esa razón por la que se considera que el lenguaje interno –o el pensamiento– son subjetivos. Y de ello derivó en la filosofía occidental la distinción básica entre el sujeto y el objeto.

21. Sin embargo el lenguaje interno es igualmente objetivo que el lenguaje externo. La diferencia entre ambos es la que existe entre la posibilidad y la efectividad.

22. La posibilidad y la efectividad son dos categorías que no pueden darse de un modo aislado, consecuentemente la noción de realidad les debe ser igualmente aplicable. Y es por ello por lo que estos dos tipos de lenguajes son igualmente reales.

23. El lenguaje interno ha sido llamado por W. James (James, 1989) «flujo de la conciencia» o «flujo del pensamiento». Su existencia es indisociable de la propia vida humana.

24. El lenguaje interno posee la misma estructura que el lenguaje efectivo. La diferencia entre el lenguaje interno y el lenguaje efectivo se da únicamente en el modo en el que ambos procesan los flujos lineales discursivos o metafóricos.

25. En nuestro lenguaje se dan simultáneamente un flujo discursivo lineal y un procesamiento paralelo de la información de modo metafórico, tal como han señalado Lakoff y Johnson (Lakoff y Johnson, 1980, 1999; Lakoff, 1990). Al hacer efectiva una proposición o una cadena de proposiciones, limitamos estrechamente el campo metafórico, al escoger algunos de los significados posibles y excluir otros.

26. Los procesamientos discursivo y metafórico del lenguaje son inseparables y ninguno es más real que otro, del mismo modo que el lenguaje interno no es menos real que el lenguaje externo.

27. Sin embargo, los filósofos y los científicos, como viven en el mundo textual, han privilegiado el pensamiento discursivo en contra del pensamiento metafórico.

28. Lo mismo ocurrió en el campo de la psiquiatría, en el cual, a partir de S. Freud, el campo de lo metafórico quedó desgajado como el dominio propio del inconsciente, entendido como un sujeto parlante anclado en la metáfora, por su uso constante los principios de condensación y desplazamiento.

29. Es necesario integrar los lenguajes interno y externo, para poder comprender la naturaleza y los límites del lenguaje.

30. Lo que diferencia al lenguaje interno del lenguaje externo es que en él el hablante pretende expresarse objetivándose a sí mismo, lo que es casi siempre inevitable, y ello es parte esencial del funcionamiento de nuestra vida psíquica.

31. En el lenguaje interno la objetivación del hablante permanece en un estado fluido y desaparece temporalmente al hacer efectivas las proposiciones en las que se expresa. Solo cuando el hablante no consigue expresarse de un modo fluido, o no consigue expresarse de ningún modo, esa objetivación puede traer consigo la fractura entre el hablante que intenta expresarse y el hablante que se

oye a sí mismo.

32. Ello es lo que ocurre en el delirio, en la esquizofrenia y en los sueños, materia clave de los análisis de S. Freud.

33. No obstante, al contrario de lo que sostuvo S. Freud, el sueño no es un lenguaje constituido paralelo al lenguaje hablado, sino un estado caótico y fluido al que el durmiente intenta dar fragmentariamente sentido en una línea discursiva, tal como muestran los estudios actuales sobre el sueño (Hobson, 2004; 1994).

34. El sueño es un delirio normal. El delirio solo es un sueño en la vigilia. El problema, pues, no es el delirio, sino solo saber por qué se delira despierto.

35. Históricamente en las distintas culturas el delirio ha sido codificado cultural y religiosamente. Por ello podemos afirmar que un campo esencial para el análisis del lenguaje interno es el de los lenguajes de la religión.

36. Es en los lenguajes de las religiones en los que el hablante se objetiva a sí mismo como referencia en un proceso, al que Ludwig Feuerbach y posteriormente K. Marx llamaron alienación (Feuerbach, 1995).

37. En el lenguaje interno de la religión el hablante puede establecer un diálogo entre él mismo concebido como expresión, y él mismo concebido como referencia.

38. Sin embargo, en ese mismo lenguaje religioso el hablante concebido como referencia necesita construir una referencia absolutamente objetiva, y esa referencia objetiva sería la propia figura de la divinidad, en la que efectivamente el hablante, al objetivarse, se sale de sí mismo, se extraña, se aliena.

39. La objetivación del hablante como referencia supone la sustitución del nombre propio por el nombre de un ser divino o santo, considerado real. Ello se logra mediante la creación de un sistema de mentiras adecuadas.

40. En buena parte la historia de las mentiras adecuadas es la historia de las religiones.

41. En la historia de las religiones solo se puede considerar como verdadero lo que es subjetivo y como falso lo que es –y pretende ser– objetivo. En la historia

de las religiones solo es objetivo el lenguaje interno, siendo el lenguaje externo lo subjetivo. Por ello puede decirse que todos los sentimientos religiosos son verdaderos y todas las ideas religiosas son falsas.

42. Existe un paralelismo evidente entre el proceso de alienación que se da en el lenguaje de las religiones y la escisión entre el hablante como ser que intenta expresarse y la objetivación del hablante en su nombre o en el de otros personajes imaginarios. Esa fue la razón por la que el término alienación se utilizó simultáneamente para describir la locura y una característica propia del pensamiento religioso.

43. En los sueños y en los delirios durante la vigilia se expresan básicamente sentimientos y sensaciones y no ideas ni pensamientos. Los sentimientos predominantes en los sueños son el miedo, la ira, el dolor y en mucha menor medida el placer, siendo el placer sexual un componente muy minoritario, en contra de lo que podría parecer leyendo solo a S. Freud (Hobson, 2004).

44. El miedo, la ira, el placer y el dolor son también los componentes básicos de todos los sentimientos religiosos. Como se puede comprobar analizando los papeles protectores y agresores de los dioses de las principales religiones, y la importancia que tienen en los rituales el sufrimiento, los placeres y la alegría.

45. Por todo ello se puede afirmar que en el lenguaje interno se utilizan básicamente las categorías de la expresión.

46. En el lenguaje interno, además de utilizarse prioritariamente las categorías de la expresión (que siempre estarán unidas al resto de las categorías, aunque en un nivel más secundario), tal como ocurre en el lenguaje hablado, desempeñan un papel fundamental los sentimientos humanos básicos y la utilización del silencio.

47. El silencio es un componente esencial del lenguaje interno, puesto que dicho lenguaje no se concreta de un modo sonoro y contingente en los actos del habla.

48. Esta es la razón por la cual en algunos lenguajes literarios el silencio, asociado al lenguaje interno, puede aparecer considerado como una especie de lenguaje más profundo que el lenguaje objetivado en las proposiciones.

49. Y esta es también la razón por la cual en muchas religiones la conversación con los dioses es una conversación silenciosa, aunque las oraciones también se suelen objetivar en proposiciones y pueden ser recitadas en ocasiones concretas

y de modos especiales, desde la Antigüedad hasta hoy en día (Aubriot-Sévin, 1992).

50. Las oraciones que se plasman verbal o textualmente y que son aceptadas social e históricamente sirven como modo de expresión de los sentimientos religiosos, pero son a su vez mentiras adecuadas, en tanto que se enmarcan en un vocabulario y un lenguaje religioso concretos y socialmente compartidos.

51. Aun así, el silencio, el secreto, los lugares apartados, la noche o determinados momentos del día suelen estar asociados a las religiones, cuando estas pretenden señalar cuáles son las circunstancias y los lugares que pueden favorecer el desarrollo del lenguaje interior, al que se suele llamar también meditación o inmersión en sí mismo. Y sobre el que se han escrito obras maestras, comenzando por Las Confesiones de San Agustín.

52. Cuando, además del uso constante del lenguaje interior, se hace necesario profundizar en ese mismo lenguaje y no se encuentran cauces culturales adecuados, puede producirse un trastorno mental. Decía Th. S. Szasz que «si le hablas a Dios eres una persona muy religiosa, pero si Dios te contesta eres un esquizofrénico», lo que expresa muy bien esta idea en una sociedad secularizada como los EE.UU. de los años 1970.

53. La necesidad de profundizar en el lenguaje interior suele estar asociada al déficit de expresión verbal mediante proposiciones. De ahí la necesidad de retiro social de muchos intelectuales, de muchas personas religiosas y de muchos enfermos mentales.

54. Cuando la presión de las circunstancias personales y sociales es excesiva, puede darse el caso de la ruptura entre el lenguaje interior y el lenguaje verbal.

55. Esto puede traer como consecuencia o bien la pérdida, temporal o permanente, de la capacidad de hablar y expresarse, o bien la creación de un lenguaje verbal en el que el uso de la referencia, el sentido y la coloración de las proposiciones no llegan a ser compartidos por nadie además del hablante. Tenemos pues un sistema de mentiras inadecuadas, y en este caso se habla de la existencia de un delirio.

56. El hecho de que pueda haber lenguajes delirantes individuales o colectivos, o lo que es lo mismo, que se puedan crear sistemas de mentiras inadecuadas o adecuadas, forma parte de la propia existencia del lenguaje y de la sociedad.

57. Por la misma razón se puede afirmar que la existencia del lenguaje interno es un hecho absolutamente objetivo.

58. En tanto que el lenguaje interno es un hecho objetivo, no tiene ningún sentido negar su existencia.

59. Afirmar la existencia del lenguaje interno no supone admitir ninguna doctrina filosófica concreta, tal como las que se construyeron a partir de la idea de cogito, de sujeto de conocimiento, de Geist o de conciencia.

60. Todas las filosofías construidas a partir del lenguaje se han basado parcialmente en la incomprensión de la existencia del lenguaje interno.

61. Del mismo modo la ficción de S. Freud, necesaria en su momento, acerca de la existencia del Yo, el Superyó y el Ello, refleja este mismo tipo de incomprensión de la realidad del lenguaje y de la vida humana. Una incomprensión que se debió al reflejo de las filosofías del sujeto en su doctrina y a la incapacidad de comprender la enfermedad mental por parte de la psiquiatría de la época.

62. Las filosofías del sujeto europeas, el psicoanálisis y la psiquiatría del siglo XX han confundido sistemáticamente el lenguaje verbal con la totalidad del lenguaje, y el lenguaje en general con la propia realidad.

63. Estas filosofías y estas disciplinas no sólo se han basado en esa confusión, sino que además han dado claras muestras de miedo a la propia realidad de la vida humana y a los sentimientos en los que se basa.

64. Ese miedo ha estado unido al desarrollo de todas las formas de dominio sobre grupos, personas o culturas a los que se consideró encarnaciones de lo irracional y lo pasional. Un dominio que se ejerció a través de la represión penal, el control médico, o procesos como la colonización del mundo y la implantación de diferentes sistemas de control político.

65. Para que esos dominios llegasen a ser posibles fue necesario crear unas ficticias esferas del lenguaje y el pensamiento puros, en las que el dominio de diferentes tipos de lenguajes verbales pudiesen servir de baluarte y dar seguridad a determinados grupos de pensadores y escritores: teólogos, filósofos, médicos y científicos.

66. Negando la existencia de los lenguajes internos, consiguieron todos ellos ahuyentar el miedo que se tenían a sí mismos, proyectando en el exterior su propio mundo interno, del que les hubiesen gustado poder huir.

67. El lenguaje interno marca los límites del lenguaje verbal, puesto que es anterior, simultáneo y posterior a él.

68. Sin embargo no puede afirmarse que el lenguaje interno sea un límite absoluto del lenguaje, ya que ambos lenguajes, interno y verbal, son siempre simultáneos.

69. No obstante, al ser el lenguaje interno mucho más fluido que el lenguaje verbal, podríamos afirmar, para concluir, que en él y en el silencio es donde a veces podemos sentirnos más libres, tal como decían los versos de F. Hölderlin y F. Schiller que escogimos para encabezar nuestro texto.

Coda

Who has seen the wind?

Neither you nor I

But when the trees bow down their heads,

The wind is passing by.

Christina Rosetti

Bibliografía

Aubenque, P. (1981), El problema del ser en Aristóteles, Madrid, Taurus [1962].

Aubriot-Sévin, D. (1992), Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C., Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen.

Austin, J. L. (1962), How to do Things with Words, Oxford, Clarendon Press.

Bergson, H. (1932), Les deux sources de la morale et de la religion, París, Presses Universitaires de France.

Bermejo Barrera, J. C. (2005), Sobre la historia considerada como poesía, Madrid, Akal.

— (2009), La fragilidad de los sabios y el fin del pensamiento, Madrid, Akal.

Brentano, F. (1966), The True and the Evident, Londres, Routledge and Kegan Paul (1930).

— (1981), The Theory of Categories, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers.

Borkenau, F. (1981), End and Beginning. On the Generations of Cultures and the Origins of the West, Nueva York, Columbia University Press.

Broad, C. D. (1930), Five Types of Ethical Theory, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Büller, K. (2009), Théorie du langage. La fonction représentationnelle, Marsella, Agone (1934).

Camps, A. (ed.), (1988-1989), Historia de la ética, I-III, Barcelona, Crítica.

Casals, J. (2003), Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte, Barcelona, Anagrama.

Christophe, A. (2005), Psychologie de la peur, craintes, angoisses et phobies,

París, Odile Jacob.

Danto, A. (2002), La transfiguración del lugar común, Barcelona, Paidós.

Dewey, J. y Tufts, J. H. (1936), Ethics, Nueva York, Henry Holt and Company.

Diamond, J. (2006), Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen, Barcelona, Debate.

Diel, P. (1966), El miedo y la angustia, México, Fondo de Cultura Económica [1956].

Edwards, R. B. (1979), Pleasures and Pains. A Theory of Qualitative Hedonism, Ithaca, Cornell University Press.

Ellenberger, H. F. (1970), The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, Nueva York, Basic Books.

Feuerbach, L. (1995), La esencia del cristianismo, Madrid, Trotta.

Frege, G. (1959), The Foundations of Arithmetic. A logico-mathematical enquiry into the concept of number, Oxford, Basil Blackwell, trad. de J. L. Austin [edición bilingüe de Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logish mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Breslau, 1884].

Gavilán, E. (2008), Otra historia del tiempo, Madrid, Akal.

Hartmann, N. (1932), Ethics, vol. I, Moral Phenomena, Nueva York, George Allen and Unwin 1926.

— (1932), Ethics, vol. II, Moral Values, Nueva York, George Allen and Unwin [1926].

— (1932), Ethics, vol. III, Moral Freedom, Nueva York, George Allen and Unwin [1926].

Hirsch, S. R. y Weinberger, D. R. (1995), Schizophrenia, Oxford, Blackwell.

Hobson, J. A. (1994), El cerebro soñador, México, Fondo de Cultura Económica.

— (2004), Los sueños como delirio. Cómo el cerebro pierde el juicio, México,

Fondo de Cultura Económica.

Howe, G. (1991), The Reality of Schizophrenia, Londres, Faber and Faber.

Husserl, E. (2002), Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Madrid, Trotta.

James, W. (1986), Las variedades de la experiencia religiosa, Barcelona, Península.

— (1989), Principios de psicología, México, Fondo de Cultura Económica.

Janik, A. y Toulmin, S. (1973), Wittgenstein's Vienna, Londres, Weindenfeld and Nicholson.

Jaspers, K. (1968), La fe filosófica ante la revelación, Madrid, Gredos [1962].

Kant, I. (1983), Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung, Werke, t. IX, ed. de W. Weichsedel, Darmstadt [1783].

— (2004), Crítica del Juicio, Madrid, Espasa Calpe.

Koestler, A. (1964), The Act of Creation, Londres, Hutchinson.

Lakoff, G. (1992), Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind, Chicago, University of Chicago Press.

Lakoff, G. y Núñez, R. (2000), Where Mathematics Comes From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being, Nueva York, Basic Books.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1992), Metaphors We Live By, Chicago, University of Chicago Press.

— (1999), Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought, Nueva York, Basic Books.

Loisy, A. (1933), Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale, París, Émile Nourry.

Lutz, T. (2001), El llanto. Historia cultural de las lágrimas, Madrid, Taurus [1999].

MacIntyre, A. (1976), Historia de la ética, Barcelona, Paidós.

Maslow, A. H. (1970), Motivation and Personality, Pearson Education.

Mead, G. H. (1934), Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist, Chicago, University of Chicago Press.

Minkowski, E. (1970), Lived Time. Phenomenological and Psychopathological Studies, Evanston, Northwestern University Press.

Moore, G. E. (1959), Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press.

Murdoch, I. (1992), Metaphysics as a Guide to Morals, Londres, Chatto and Windus.

Ortega y Gasset, J. (1986), Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía), Madrid, Alianza Editorial.

Pettazzoni, R. (1955), L'onniscienza di Dio, Turín, Einaudi.

Pinker, S. (2007), El mundo de las palabras: una introducción a la naturaleza humana, Barcelona, Paidós.

Ponting, C. (1992), Historia verde del mundo, Barcelona, Paidós.

Scarry, E. (1985), The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, Oxford, Oxford University Press.

Scull, A. (1993), The Most Solitary of Afflictions. Madness and Society in Britain, 1700-1900, New Haven, Yale University Press.

Scheler, M. (2001), Ética, Madrid, Caparrós Editores [1913].

Schopenhauer, A. (2003), El mundo como voluntad y representación, I-II, México, Fondo de Cultura Económica [según la 3.a ed. de 1859].

Sommer, V. (1995), Elogio de la mentira. Engaño y autoengaño en hombres y otros animales, Barcelona, Galaxia Gutemberg [1991].

Schutz, A. (1967), The Phenomenology of the Social World, Evanston, Northwestern University Press [1932].

Searle, J. (1994), Actos del habla. Ensayo de filosofía del lenguaje, Madrid, Cátedra.

Spencer, H. (1978), The Principles of Ethics, I-II, Indianapolis, Liberty [según la ed. de 1897].

Szasz, Th. S. (1970), The manufacture of madness. A comparative study of the Inquisition and the mental health movement, Nueva York, Harper.

— (1976), Schizophrenia. The sacred symbol of psychiatry, Nueva York, Syracuse University Press.

Tellenbach, H. (ed.) (1983), L'image du père dans le mythe et l'histoire. 1. Egypte, Grèce et Ancient et Nouveau Testaments, París, Presses Universitaires de France.

Tubert, S. (1999), Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo, Madrid, Biblioteca Nueva.

Vaihinger, H. (1924), The Philosophy of «as It». A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1911.

Vegetti, M. (1989), L'etica degli antichi, Roma-Bari, Laterza.

Walsh, W. H. (1976), La ética hegeliana, Valencia, Fernando Torres Editor.

Westermarck, E. (1906), The Origin and Development of the Moral Ideas, I-II, Londres y Nueva York, The Macmillan Company.

Wittgenstein, L. (1992), Gramática filosófica, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

DAKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA